JOACHIM WACH
DAS VERSTEHEN
II

Digitized by Google

LIBRARY
UNIVERSITY OF CALIFORNIA
RIVERSIDE

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Das Verstehen

Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert

von

Joachim Wach

a. o. Professor an der Universität Leipzig

II

Die theologische Hermeneutik von Schleiermacher bis Hofmann

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) / Tübingen
1929

Digitized by Google

B2475
.W26
v.2

Alle Rechte vorbehalten.

Printed in Germany

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Digitized by Google

MEINEM VATER

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorwort.

Die Ausdehnung und Vielschichtigkeit des Stoffes, der in diesem Bande zu bearbeiten war, in zeitlicher und sachlicher Hinsicht, mag den Freunden der hermeneutischen Problematik, und nur an solche, die die Bedeutung und das Eigenrecht der theoretischen Fragestellung auf diesem Gebiet erkennen, wenden sich diese Untersuchungen, zur Entschuldigung gelten für die auch diesem Bande, und im Widerspruch zu der seinerzeit ausgesprochenen Hoffnung, vielleicht sogar in verstärktem Maß anhaftenden Unvollkommenheiten. Hatte ich ursprünglich gehofft, die Darstellung der hermeneutischen Theorien bis zu den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts, die ich auf die der großen Systeme folgen lassen wollte, in einem Bande vorlegen zu können, so ließ sich das leider nicht durchführen und ich sah mich veranlaßt, zunächst einmal die theologische Theorie der Hermeneutik in diesem Zeitraum, die noch kaum eine zusammenhängende geschichtliche Würdigung erfahren hat, etwas ausführlicher zu Worte kommen zu lassen. Ich hoffe den folgenden dritten Band, der vorwiegend das Verstehen in den historisch-philologischen Wissenschaften behandeln soll, und zu dem das Material von mir schon bereitgestellt ist, demnächst folgen lassen zu können. Die den vorliegenden Band eröffnende Einführung ist als Generaleinleitung gedacht. Sie soll einige grundsätzliche Fragen, wenn auch nicht klären, so doch stellen.

Die Beschäftigung mit der theologischen Hermeneutik ist für jeden, der sich um das Verstehen bemüht, von höchstem Interesse; auf keinem andern Gebiet hat die Theorie der Auslegung eine so feine Ausbildung und eine so eindringliche Behandlung erfahren. Auch wenn heute nicht, wie sie es tut, die aktuelle Situation zur Beschäftigung mit ihrer Geschichte einlüde, wäre es lohnend, sie genau kennenzulernen. Eine

Digitized by Google

besondere freilich knapp genug gehaltene Einleitung habe ich geglaubt vorausschicken zu sollen, um die Zusammenhänge und die Fäden, die zur Gegenwart führen, vielleicht noch deutlicher erkennen zu lassen.

So hoffen diese Blätter einen Beitrag zur Geschichte der Theologie, aber im Rahmen eines solchen zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts zu bieten. Vielleicht fällt dabei ein Licht auf manche prinzipielle Fragen, wie die uns heute alle bewegenden nach dem Wesen der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis, zuletzt der Wissenschaft überhaupt. Möchte das Wohlwollen, das zu meiner Freude gerade von seiten besonders tiefer und gründlicher Kenner der Materie dem 1. Band entgegengebracht worden ist, auch auf diese seine Fortführung übertragen werden, die ich, zuversichtlich im Bewußtsein der objektiven und subjektiven Notwendigkeit der Arbeit, nicht ohne Zagen im Bewußtsein ihrer Mängel hiermit dem kleinen, aber wie ich glaube, wachsenden Kreise der Mitforschenden übergebe.

Ostern 1929.

Joachim Wach.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Vorwort	V
Einführung	1
Rechtfertigung und Umgrenzung der Aufgabe	
1. Verstehen und Deuten. „Objektivität“	5
2. Sinn und Sinnerhebung. Anwendung. Würdigung	15
3. Ausdruck und Ausdrucksarten. Künstlerischer und literarischer Ausdruck. Die Bibel	22
4. Philosophie und Hermeneutik. Ziel der Darstellung	37
Einleitung	
Die Hermeneutik Schleiermachers in der Gesamtentwicklung. Zwei Grundauffassungen. Ihre Entwicklung in der theologischen Hermeneutik	45
1. Singuläre Hermeneutik	56
2. Generelle Hermeneutik	64
3. Einige hermeneutische Grundprobleme. Sachliche Auslegung. Interesse. Erfahrung. Objektivität. Theologische Wissenschaft. Geschichte	71
4. Hermeneutik und Dogmatik. Relative Selbständigkeit der Hermeneutik	90
I. Kapitel.	
1. Die hermeneutische Lehre Keils	98
2. Die hermeneutische Lehre Bretschneiders	113
3. Die hermeneutische Lehre Griesbachs	121
4. Die hermeneutische Lehre Ständlins	140
5. Die hermeneutische Lehre Lückes	153
II. Kapitel.	
6. Die hermeneutische Lehre Olshausens	173
Anhang: Die hermeneutische Lehre Stiers	185
7. Die hermeneutische Lehre Becks	193
8. Die hermeneutische Lehre Germars	211
III. Kapitel.	
9. Die hermeneutischen Lehren in der grammatisch-historischen und spekulativen Richtung der dreißiger und vierziger Jahre	233
Die hermeneutischen Lehren Hahns—Reiches—Rückerts—Fritsches	235
Die hermeneutischen Lehren Rosenkranz'—Vatkes—Billroths—Strauß'—Molls	258
10. Die hermeneutische Lehre Rothes	286
IV. Kapitel.	
11. Die hermeneutische Lehre Klausens	305
12. Die hermeneutische Lehre Lutz'	318
13. Die hermeneutische Lehre Wilkes	336
14. Die hermeneutische Lehre v. Hofmanns	357

Digitized by Google

„Heute tritt nun die Hermeneutik in einen Zusammenhang, der den Geisteswissenschaften eine neue bedeutsame Aufgabe zuweist. Sie hat immer die Sicherheit des Verstehens gegenüber der historischen Skepsis und der subjektiven Willkür verteidigt. So zuerst als sie die allegorische Auslegung bekämpft, dann als sie der Skepsis des Tridentinums gegenüber die Verständlichkeit der bibl. Schriften aus ihnen selbst, diese große protestantische Lehre, rechtfertigte, und dann wieder als sie das zukunftssichere Fortschreiten der philologischen und historischen Wissenschaften in Schlegel, Schleiermacher und Boeckh allen Zweifeln gegenüber theoretisch begründete. Gegenwärtig muß die Hermeneutik ein Verhältnis zu der allgemeinen erkenntnistheoretischen Aufgabe aufsuchen, die Möglichkeit eines Wissens vom Zusammenhang der geschichtlichen Welt darzutun und die Mittel zu seiner Verwirklichung aufzufinden."

Dilthey, Ges. Schr. VII, S. 217.

Digitized by Google

Einführung.

Ich muß fürchten, daß mancher, der — vielleicht mit einiger Zustimmung und mit Interesse — den Darlegungen des ersten Bandes gefolgt ist, von dem zweiten Teil, der ihm hiermit folgt, sich enttäuscht sehen wird. Schon, daß es sich auch in dieser Fortführung noch um historische Ausführungen handelt, wird in dem einen oder andern Leser, der nunmehr eine systematische Behandlung erwartete, Befremden erregen. Aber es bestehen triftige Gründe dafür. Gerade die intensive Beschäftigung mit Verstehensproblemen, die seit einiger Zeit in den einzelnen Geisteswissenschaften, in der Theologie und der Philosophie eingesetzt hat, zeigt, wie wichtig die Aufklärung der Geschichte dieses Problemkreises ist, und wie kurzatmig alle Bemühungen bleiben müssen, aufs Geratewohl eine Theorie des Verstehens mit mehr oder weniger willkürlichen Distinktionen und mehr oder weniger loser Beziehung zu der wirklichen Problemstellung in den verstehenden Wissenschaften aus dem Aermel zu schütteln. Was nützt es, dem „reinen Wesen Verstehen“ scharfsinnige Analysen zu widmen, wenn weder der Praxis noch der Theorie dieser Erkenntnisart dort, wo sie zu Hause ist, Aufmerksamkeit geschenkt wird. Das Studium der praktischen Auslegung freilich und ihrer Geschichte allein tuts auch nicht, es gilt vielmehr sich den Zusammenhang der in den einzelnen Geisteswissenschaften entwickelten Theorie gegenwärtig zu halten, in ihrem historischen Werden und in der durchgehenden, querschnittmäßigen Parallelität der Fragestellungen. — Aber auch abgesehen von dieser, an den Bedürfnissen und Erfordernissen der aktuellen Situation sich orientierenden Argumentation, möchte ich einen weiteren Rechtfertigungsgrund für die Fortführung der historischen

Digitized by Google

Untersuchung ins Feld führen. Nach Kenntnisnahme der in dem ersten Bande skizzierten Zusammenhänge könnte man meinen, daß in der Tat neben und nach den Großen Systemen die hermeneutische Theorie nichts Nennenswertes zu bieten habe und die Lehre vom Verstehen von Schleiermacher bis Dilthey sozusagen einen Dornröschenschlaf gehalten habe. Diese Annahme wäre aber sehr irrtümlich. Daß ich es darum gleich sage: die gänzliche, nicht nur relative Vergessenheit, in die die von der hermeneutischen Theorie dieses Zeitraums geleistete Arbeit gesunken ist, das völlige Fehlen eines Bewußtseins von dem Zusammenhang, in dem scheinbar, nämlich durch die Zäune diverser Wissenschaftsgebiete, getrennte Gedankensysteme und Forschungsleistungen stehen, überzeugten mich von der unbedingten Notwendigkeit, eine gähnende Lücke schließen, mehr: einen Fehler gutmachen helfen zu müssen. Hier war ein Beitrag zur Geistesgeschichte zu leisten, der dringender war als so mancher heute unter diesem Namen vorgelegte Einflußnachweis aus der Romantik oder einem andern beliebten, gut vorgeackerten Feld. Dilthey, dem wir für die Aufhellung der Geschichte unseres Problems so vieles verdanken, leuchtet hier nicht mehr voran. Seine Arbeit und sein Interesse auf diesem Gebiet enden mit dem Hervortreten der Systeme Schleiermachers und Boeckhs, und er liebte es, hinter diesen gewaltigen Leistungen die Bemühungen minder bedeutender Forscher und Zeitgenossen in den Schatten treten zu lassen. So lagen hier Aufgaben. Freilich, und damit kommen wir zu dem zweiten Moment, bezüglich dessen ich eine Enttäuschung mancher Leser voraussehe, — es sind jetzt nicht mehr Sterne erster Ordnung, die mit dem Glanze ihrer menschlich-wissenschaftlichen Bedeutung, der umfassenden und durchdringenden Erhellung des Gegenstandes den Leser fesseln, um die es sich in dieser Fortführung unserer Betrachtungen handelt; auch in der Geistesgeschichte kann nicht immer Festtag sein. Aber ist es nicht vielleicht auch wieder fesselnd zu sehen, wie zur Seite der wohlbekannten Gestalten andere, weniger vertraute auftauchen und ihr Wort sprechen zu dem großen Thema, dessen Abwandelungen wir uns einmal zu verfolgen vornahmen, ein vielleicht zu ihrer Zeit nicht recht gewürdigtes, aber für die Entwicklung in der Folgezeit nicht unwesentliches Wort. Und sollte es nicht auch seinen Reiz haben,

Digitized by Google

sich zu vergegenwärtigen, was eigentlich aus dem Erbe der „Großen" geworden ist, wie mit ihm geschaltet, vielleicht auch — gewuchert worden ist. Aber mehr als das: konnte es nicht sein, daß auch in einem großen System ein — kleiner Fehler stecken mochte, ein Rechenfehler vielleicht, der beim Durchrechnen sich dann herausstellt; den einer merkt, der darum nicht „über" den Schöpfer jenes Systems zu sein braucht? Ueber das individuelle Interesse und das an der Beobachtung der inneren Entwicklung, um nicht zu sagen Dialektik der hermeneutischen Theorie hinaus aber vermag sich vielleicht unsere Untersuchung noch in einer dritten Hinsicht zu rechtfertigen. Sie möchte auch ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts, genauer: in seinem zweiten Drittel sein; einem Zeitabschnitt, der noch verhältnismäßig wenig monographische Behandlung erfahren hat, wenn man vom Biographischen absieht. Nicht unmittelbar freilich ist, wie wir schon früher sahen, die Lehre vom Verstehen abhängig zu denken von der Bewegung der Zeit, der weltanschaulichen Einstellung, der philosophischen Richtung, den herrschenden Meinungen der Epoche, sie entbehrt aber nicht des Zusammenhanges mit ihnen und gibt in ihrer Art Kunde von der Zeiten Geist.

Nicht das ist unsere Aufgabe, zu zeigen, wie in den einzelnen Wissenschaften „verstanden" worden ist, das gehört in die Geschichte dieser Wissenschaften, die nur in ihnen selbst geschrieben werden kann. Geschichte nicht der Interpretation, sondern der Hermeneutik wollen wir schreiben. Es ist ein großer Irrtum zu meinen nur die Exegese selbst, wie sie praktisch geübt worden sei, könne uns belehren. Wie eine Geschichte der Ethik mehr ist als eine Sammlung abstrakter und unmaßgeblicher sittlicher Vorschriften, wie sie, recht verstanden, als eine Aufklärung über die Entwicklung und Gestaltung der Lebensideale erscheinen wird, die uns die tiefsten Aufschlüsse über Verfassung, Geist und Wollen der Zeit, die sich mit ihnen spiegelt, geben kann, so wird auch die Historie der Hermeneutik solche Aufschlüsse für uns enthalten. Niemand wird die Geschichte der Ethik, wenn sie so beschaffen ist, wie wir soeben sahen, in eines setzen mit oder gar verdrängt sehen wollen durch die Geschichte der sittlichen Zustände, die selbstversändlich ihren Wert besitzt. Weil wir wissen, daß es ja nicht nur die rein praktische Kenntnis

Digitized by Google

und Erfahrung ist, die im Leben wie in der Wissenschaft leitet, sondern daß Ideen und Normen in ihm wirken, müssen wir uns zu ihrer Erkenntnis offen halten. Es ist unsere Ueberzeugung, daß die Auslegungswissenschaft als Ganzes ein höchst kompliziertes, aber darum auch höchst interessantes Ineinander von Erfahrung und Idee darstellt, das aufgefaßt und gewürdigt werden muß sowohl jenseit der Geschichte der Praxis wie der der rein abstrakten, der philosophischen Theorie. Gerade dann, aber auch nur dann verstehen wir die eigentümliche und so eminent wichtige Mittlerrolle der Hermeneutik zwischen Philosophie und Geisteswissenschaften. Sehr richtig hat schon der Theologe Lücke, der uns auf diesen Blättern noch begegnen wird, der Freund und Schüler Schleiermachers, die Doppelheit der Aufgabe gesehen, die heute noch so mancher nicht zu erkennen vermag. „Entweder", so sagt er in einem weiter unten angezogenen Zeitschriftenaufsatz, „entweder wird die exegetische Tradition als Geschichte der exegetischen Kunst und Theorie betrachtet; so daß die Entwicklungsreihen der exegetischen Methoden, der hermeneutischen Systeme, der Epochemachenden oder im Verlauf der Perioden tätigen Charaktere erörtert werden oder es wird zu unmittelbarem Gebrauch der Exegese die Auslegungsgeschichte einzelner Bücher oder Stellen der heiligen Schrift besonders bearbeitet." — Das gilt natürlich nicht nur für die Theologie und die Praxis und Theorie ihres „Verstehens", sondern auch für die in den Geisteswissenschaften überhaupt entwickelte Hermeneutik[1]. Es sei uns übrigens zunächst — wir stellen hier noch die nötigen Fragen im Fortgang unserer

[1] Gegenüber der Auffassung, die es ablehnt in der Theorie der Hermeneutik eine Theorie des Verstehens zu sehen, weil das hermeneutische Verfahren ein Weg zum Verstehen selbst, aber kein Verstehen sei, halten wir fest an der Bezeichnung Verstehen für den Gesamtvorgang (Prozeß und Akt). Gewiß ist das Verstehen vollendet erst in dem — durch kombinatorisches Bemühen oder auf divinatorischem Wege erzielten — Verständnis. (Hier nicht dem Resultat, das man mit Recht gewöhnlich so bezeichnet, sondern dem Einschnappen oder Einspringen, in dem „ich hab's"; wie man sich ausgedrückt hat.) Für die Theorie des Verstehens in den Geisteswissenschaften ist aber nicht dieses erkenntnistheoretisch und psychologisch sehr interessante „Einschnappen" das Entscheidende, sondern für sie ist der Weg dazu von Bedeutung. Mit Recht bezeichnet man in ihnen die Lehre, die ihn weist, die Hermeneutik, als Theorie des Verstehens.

Digitized by Google

Erörterungen — erlaubt, die theologische der übrigen geisteswissenschaftlichen Forschung an die Seite zu stellen, ohne sie damit etwa mit jener identifizieren zu wollen. Es wird sich erweisen, daß hier gerade ein ernstes und schwieriges Problem liegt, zu dessen Klärung diese Blätter denn auch ein weniges sollen beitragen helfen. Wir haben uns also einen Ausschnitt aus der ersten Aufgabenreihe gewählt und wollen im Verfolg unserer früheren Untersuchungen weiter versuchen ihm gerecht zu werden.

I.

Die Bezeichnung „Verstehen" wird heute teils in einem sehr engen, teils in sehr weitem Sinne gebraucht. Eine historische Untersuchung wie die unsere tut, aus früher erwähnten Gründen, nicht gut daran, mit einer allzu subtilen Kasuistik und definitorisch-klassifikatorischen Spaltung der Begriffe zu beginnen; nur über einiges Grundsätzliche gilt es doch sich zu verständigen[1].

[1] Aus der seit dem Druck unseres I. Bandes erschienenen, bzw. in diesem nicht aufgeführten Lit. zum Verstehensproblem von philosophischer Seite nenne ich, ohne mich, da hier ja nur gelegentlich einer historischen Untersuchung ein Seitenblick auf systematische Fragen geworfen werden soll, im einzelnen mit den genannten Autoren auseinanderzusetzen, u. a.: Spranger, Die Frage nach der Einheit der Psychologie (Berl. Akad. Abhdl. 1926; vgl. auch dess. Bespr. unseres I. Bandes H. Z. 137, 1927, S. 269 ff.); Rothacker, Logik und Systematik der Geisteswissenschaften 1926; Heidegger, Sein und Zeit 1927; Litt, Wissenschaft, Bildung, Weltanschauung 1928; Leisegang, Denkformen 1928.

Berichte des Groninger Psychologenkongresses 1926; Binswanger, Erfahren, Deuten und Verstehen in der Psychoanalyse (Imago XII 1926, S. 223 ff.); Verstehen und Erklären in der Psychologie (Z. f. d. ges. Neur- und Psych. 107, 5) 1927; Schunck, Verstehen und Einsehen 1926; Siegfried, Phänomenologie und Geschichte 1926 (Sammlg. Kairos); Günther, Über Wesen und Objektivität des histor. Verstehens (Jap.-deutsche Zeitschr. f. Wiss. u. Techn. 4, 12; 1926); Derselbe, Das historische Verstehen (Zt. f. deutsche Bildung 1929); Blumenfeld, Verstehen und Deuten (Idealist. Philologie 1927); Petzelt, Vom Problem des Verstehens (Jahrb. f. Charakterl. IV. 1927).

Mannheim, Beitr. zur Theorie der Weltanschauungsinterpretation 1923; Ders., Ideolog.-soziol. Interpretation der geist. Gebilde (Jahrb. f. Soziol. II) 1926; Buijtendijk und Pleßner, Die Deutung des mimischen Ausdrucks (Philos. Anzeiger I, 1925/26, S. 72 ff.; bes. 107 ff.).

Sombart, Das Verstehen (Vortrag auf dem Züricher Soziologentag 1928).

Die Lit. zur gestaltpsychologischen Theorie verzeichnet Sander, Experimentelle Ergebnisse der Gestaltpsychologie Sonderabdruck aus den Berichten des Bonner Psychologenkongresses 1926, S. 23–87.

Digitized by Google

Zwei geistige Verhaltungsweisen sind in der wissenschaftlichen Arbeit im allgemeinen und in der hermeneutischen Literatur im besonderen nicht immer deutlich in ihrer Eigenart erkannt und entsprechend unterschieden worden. Wir grenzen sie — ohne auf die Benennung im einzelnen besonderes Gewicht zu legen — ab als Verstehen und Deuten. Die beiden Termini werden in der alltäglichen und allgemeinen wissenschaftlichen Sprache gern vermischt gebraucht. Dabei wird Deuten vielfach mit „Ausdeuten" gleichgesetzt, bzw. verschwimmen die Grenzen. Mit Vorliebe wird die Identifizierung aller drei, von Hause aus eben nicht gleichbedeutenden Termini heute von den modernen „Perspektivisten" aller Schattierungen vorgenommen.

Man hat den Gegensatz dieser beiden Verhaltungsweisen vielfach so charakterisieren wollen, daß das Verstehen „die objektive", die Deutung „die subjektive" Auffassung des Gegebenen darstelle. Das ist zu einfach, aber etwas durchaus Richtiges ist daran. Zunächst wird die Frage zu stellen sein, ob es denn überhaupt eine „objektive" Erkenntnis gebe, und da widersprechen einer positiven Antwort nicht nur die Erkenntnistheoriker mit dem Hinweis auf die von dem Einzelnen und den einzelnen Schulen mehr oder weniger urgierte, im einzelnen verschieden aufgefaßte und erklärte Bedingtheit des Erkennens in der Subjektivität des erkennenden Bewußtseins, sondern von allen Seiten wird eine noch viel weitergehende Bedingtheit nachgewiesen, die in der geschichtlichen, räumlich-zeitlichen Stellung, der gruppenmäßigen und kulturellen Zugehörigkeit und in der Individualität des Erkennenden gründet.

In diesem Punkte stimmen heute, wie mir scheint, in ihrer philosophischen Intention und Methode sonst so verschiedene Denker wie Cassirer, Litt, Heidegger, Jaspers, Rothacker, Scheler, Spranger, überein. Während die Genannten — mit verschieden starkem Nachdruck und Interesse — insgesamt sich bemühen, dem apriorisch bedingten, dem perspektivischen Charakter des Erkennens Rechnung zu tragen, suchen besonders diejenigen unter ihnen, die eine wirkliche Fühlung mit der geisteswissenschaftlichen Arbeit haben, gewisse Sicherungen gegen eine völlige Relativierung und Subjektivierung des Erkennens zu schaffen, bzw. festzuhalten. Im weiten Umkreis aber, ja zum Teil in den inneren Bezirken der geisteswissenschaftlichen For

Digitized by Google

schung selbst arbeitet man an der Niederreißung dieser Sicherungen oder begünstigt sie, und uferlos, alle Dämme einreißend, strömen heute auf allen Gebieten und von allen Seiten die trüben Fluten des Subjektivismus auf uns herein[1]. Im inneren Bereich der geisteswissenschaftlichen Forschung wird dieser Bewegung zwar Widerstand entgegengesetzt, aber auch hier lässt sich auf den verschiedensten Feldern eine tiefgehende Unsicherheit und Unbestimmtheit erkennen, die zwischen einem handfesten Realismus und dem Anheimfallen an einen extremen Skeptizismus oder Perspektivismus hin- und herschwankt. Die Philosophie wird eben ihren Beruf nicht endgültig in der in Permanenz erklärten „Infragestellung", die der geisteswissenschaftlichen Arbeit sozusagen dauernd in den Rücken fällt, erblicken, sondern bei aller Aufweisung der Fraglichkeit menschlichen Erkennens und Seins wird sie die positiven Aufgaben der Durchdenkung und Untergründung des in den Geisteswissenschaften arbeitenden Bemühens nicht vernachlässigen dürfen.

Die Weltanschauungslehre[2] — so die Arbeiten Diltheys, Jaspers', Schelers, Cassirers, Leisegangs u. a. — hat uns gezeigt, daß die je und je hervortretenden Weltauffassungen, die philosophischen Konzeptionen bis in die Metaphysik hinein Ausdruck bestimmter, im weitesten Sinne bedingter Lebensauffassungen und Denkstile sind. Ein antiker Denker „sieht" die Welt anders als ein mittelalterlicher christlicher, ein mittel-

[1] Durch die Güte des Verfassers wird mir es ermöglicht, mich hier noch kurz auf die bedeutungsvolle Akademieabhandlung Sprangers Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften (Sitz.-Ber. Berl. Akad. 1929) zu beziehen. Sowohl im Hinblick auf die Charakterisierung der heutigen Situation, wie in ihrer Beurteilung stimme ich Spranger völlig zu. Gerade weil uns die Bedingtheit unserer Weltauffassung und -anschauung so deutlich ist und sie sich gerade heute in dem Gewirr und Ringen der verschiedenen Weltanschauungen so schmerzlich deutlich zeigt, ist es notwendig die wissenschaftliche Bemühung als solche sicherzustellen.

Nicht nur gestattet das Bewußtsein der Bedingtheit des betrachtenden Subjekts die verstehende Bemühung, sondern gerade dieses Bewußtsein kann — und wir fügen hinzu: soll — ein neuer Reiz zu ihr sein. Das muß einmal deutlich betont werden.

[2] Vgl. meine Andeutungen in Die Typenlehre Trendelenburgs und ihr Einfluß auf Dilthey. Eine philosophie- und geistesgeschichtl. Studie 1926, die diesem Problemkreis gewidmet sind, und die dort gen. Lit.

Digitized by Google

alterlicher christlicher anders als ein indischer oder islamischer usw. — noch abgesehen von der individuellen Note seines Philosophierens und seines Weltbilds. Wir haben noch viel zu wenig Untersuchungen über die Denkart, die Struktur und Methoden der Philosophien des Orients, die dann besonders auch mit denen des Abendlandes zu vergleichen und so nach Verwandtschaft, Aehnlichkeit und Besonderheit zu beleuchten wären: etwa in der Art von Rudolf Ottos Darstellung Westöstlicher Mystik. Mit der historisch-genetischen Fragestellung (Bejahung oder Verneinung der „Abhängigkeit") ist nichts getan; wir müssen dem tatsächlichen Pluralismus der Denkarten, Fühlweisen und Werthaltungen, den uns gerade der Vergleich der orientalischen Weltanschauungen und -bilder untereinander und mit den abendländischen deutlich machen kann, voll ins Auge zu sehen bemüht sein und nicht zu früh schon — über „Historismus" wehklagend — in eine normative Grenzsetzung uns zurückziehen bzw. die quantitativ und qualitativ noch nicht voll gewürdigten Erscheinungen zu einer, vielleicht verfrühten dialektischen Verbindung ordnen auf die Gefahr hin, daß es solchem Versuch sehr bald so ergeht, wie der Hegelschen dialektischen Konstruktion der ihm bekannten Aspekte und Weltbilder. Manchmal könnte es scheinen als sei man doch etwas zu rasch über die durch die Namen Diltheys und Troeltschs bezeichnete Problematik hinausgegangen; es ist nicht ausgeschlossen, daß ein unverarbeiteter, ein „verdrängter" Rest uns hier noch einmal sehr zu schaffen machen wird.

Wie gesagt: dieses Wissen um die Manigfaltigkeit der Welterfassung und -auffassung verbietet einen naiven „Realismus", der um die weltanschauliche Bedingtheit nicht weiß. Das Bewußtsein um die im Aufbau der Erkenntnis tätigen formenden Kräfte, ihr je und je verschiedenes Zusammenwirken und ihre Divergenzen hat die bedingungslose Annahme und Voraussetzung einer „absoluten" Objektivität des Erkennens, den Glauben an ihre treu wiedergebende Kraft und ihre Verbindlichkeit zerstört.

Also hätten die „Subjektivisten" aller Ordnungen recht, und uns bliebe nur die Möglichkeit zu „deuten", — jede größere odere kleinere Gruppe, schließlich jeder Einzelne auf Grund seines Sehens, Wissens, Glaubens; wobei noch das Beste wäre zu versuchen, über gewisse Grundsätze, Systeme der „Deutung",

Digitized by Google

der „Sinngebung“ übereinzukommen und so das Spiel der Möglichkeiten — die geistreichste, die willkommenste — einzuschränken. Mit der Weltanschauung wäre die Wissenschaft — denn darauf kommt es hinaus — relativiert.

So scheint also der Unterschied zwischen Verstehen und Deuten nicht in der Richtung gesucht werden zu können, daß in dem ersteren der Subjektivität des letzteren gegenüber die objektive Auffassung gegeben sei, denn beide sind, wie wir bisher schon sahen, in gewissem Sinne „subjektiv“, insofern weder verstanden noch gedeutet werden kann, außer von gewissen Voraussetzungen aus und in gewissen Bedingtheiten. Das lehren uns theoretisch die Erkenntniskritik und Wissenschaftstheorie einerseits, praktisch die divergierenden Resultate andererseits: Geschichte, darauf wird gerade jetzt besonders gern hingewiesen, muß immer neu geschrieben werden, nach den radikalen Heutigen am liebsten: täglich und stündlich, von jedem Einzelnen, in jedem Augenblick neu.

Aber nicht nur das Wesen des Verstehens, sondern auch das des Deutens würde, wenn man den Unterschied in der ausgeführten Weise faßte, verkannt werden. Deutung ist nicht eine beliebige Eintragung subjektiver Meinung in ein Gegebenes — es gibt natürlich auch eine willkürliche „Deutung“, die aus allem alles macht: was könnte dies und das bedeuten, ist da die Frage, die Kategorie der „Möglichkeit“ überhaupt die regierende — unter Deutung verstehen wir vielmehr die Betrachtung und Erklärung von einem gegebenen System aus, in dem und nach dem das Gegebene zu fassen gesucht wird. Gegen das Deuten, nicht nur gegen die willkürliche Auslegung wollten die alten Hermeneutiker das Verstehen abgrenzen, wenn sie sagten: sensus non est inferendus, sed eferendus. — Und das Verstehen? Wir wollen, wie gesagt, nicht den Fehler machen, den der „Positivismus“ begangen hat, und behaupten, das Verstehen sei im Gegensatz zur Deutung — „unbedingt“, „absolut“, sondern wir haben schon gesagt, daß wir es für das Verstehen als charakteristisch ansehen, daß es sich seiner Bedingtheit bewußt ist (auch das kann es mit der Deutung teilen) aber diese nach Möglichkeit zu kontrollieren und zu eliminieren sucht.

Verstehen im Gegensatz zum Deuten ist dadurch

Digitized by Google

charakterisiert, daß auf Grund des Wissens um die Bedingtheit versucht wird sie zu überwinden, zu neutralisieren jedenfalls. Natürlich ist eine solche „Neutralisierung" niemals restlos durchzuführen. Es ist selbstverständlich, daß aus seiner „Haut" niemand heraus kann. Aber wenn nicht eine Möglichkeit der Paralysierung gewisser subjektiver Momente möglich wäre, wären wohl die gewaltigen Werke nicht entstanden, denen wir eine maximale Erhebung über diese zugestehen müssen: die großen vorbildlichen Leistungen der Geisteswissenschaften im 19. Jahrhundert legen Zeugnis von einer solchen Möglichkeit ab. Sie wären nicht entstanden und vor allem nicht als meisterhafte Interpretationen, Vergegenwärtigungen und Bearbeitungen empfunden worden, wenn in ihnen nicht die Sache getroffen und eingefangen worden wäre. Der subjektiven Bekenntnisse, Eindrücke und Auffassungen wird man bald müde und verlangt Gegenständliches. Natürlich wirkt, was man heute mit besonderer Eindringlichkeit betont, die im weitesten Sinne des Wortes verstandene historische Situation, in der der Forschende steht, sich aus. Niemand wird es für möglich halten sie auszulöschen oder aufzuheben. Aber es ist ein großer Unterschied, ob man zunächst einmal überhaupt von ihr weiß, dann aber: ob man sie sozusagen unterstreicht und damit praktisch und theoretisch einem mehr oder weniger konsequenten Subjektivismus huldigt, oder ob die Tendenz vorherrscht, sich der reich ausgebildeten methodischen Mittel zu bedienen, die eine Beherrschung, Einschränkung, Kontrolle der subjektiven Faktoren ermöglichen.

Das erfordert methodisches Vorgehen. Dieses wird charakterisiert, und das macht weiter ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal des Verstehens aus, durch die so weit wie irgend möglich gehende Berücksichtigung und Auswägung möglichst sämtlicher für die Interpretation in Frage kommenden Momente, während das System der Deutung sehr wohl in dem einseitigen Zurgeltungbringen eines Faktors oder Gesichtspunktes bestehen kann.

So wird die in der Auswahl der zu berücksichtigenden Momente und Zeugnisse bei der Ergründung einer geistigen Erscheinung zum Ausdruck kommende subjektive Note nach Möglichkeit auszugleichen sein durch eine so umfassende

Digitized by Google

und gewissenhafte Prüfung der repräsentativen Zeugnisse, ihre Verwendung und Befragung — wieder im Zusammenspiel intuitiver Erfassung und kombinatorischer Bemühung —, daß eben nicht nur keine Lücke durch das Fehlen und Nichtberücksichtigen bestimmter Quellenzüge und Momente entsteht, sondern darüber hinaus das Wesentliche sich zu einem im tieferen Sinne wahren Bilde des Faktums oder der Erscheinung zusammenschließt, als es eine Vollständigkeit der Daten vermöchte. Und wenn auf den subjektiven Charakter schon des Zeugnisses verwiesen wird, das zur Erkenntnis bestimmter Erscheinungen dienen soll, so hat die Forschung das Mittel solche Zeugnisse gegeneinander auszuwiegen und auszuspielen und dadurch gewisse Einseitigkeiten auszugleichen und zu paralysieren. So werden auch die individuellen Neigungen, Strebungen und Tendenzen des Betrachters und Forschers einer ebenso tiefreichenden, wie umfassenden Kontrolle zu unterwerfen sein. Damit wird eine „Entpersönlichung" weder für wünschenswert noch für jemals erreichbar gehalten; Charakter, Stellungnahme, Entscheidung, all das ist im Gegenteil von großer Bedeutung, und sicher nicht nur zur Belebung und Darlegung der Erkenntnisresultate. Gerade hier aber gebietet intellektuelle Redlichkeit [1] und wissenschaftliche Sauberkeit die schärfste und andauerndste Selbstprüfung und Selbstkontrolle, damit die zu betrachtende Fläche dem Forscher nicht statt eines Bildes der im Grunde sich ausbreitenden Landschaft — sein eigenes Spiegelbild zurückwirft.

Kann man es sonst seinem Publikum verdenken, daß es sich, erfaßt es die Sachlage, bald genug von ihm abwendet, wie von dem Gaukler, den man das Kaninchen, das er aus dem Zylinder zaubert, vorher hat hineinstecken sehen? Denn einmal sieht das auch das geduldigste Publikum.

Nur in dem methodischen Vorgehen können die Kriterien ausgebildet werden, die die relative Objektivität des Verstehens, das Ideal, an dem es sich orientieren muß, sicherstellen. Die Tendenz auf diese hin charakterisiert es. Freilich: von „Objektivität" hört man heute nicht gerne

[1] Gerade heute kann man darum nur jeden wieder ermuntern — noch einmal — aufmerksam Max Webers klassische Rede über Wissenschaft als Beruf zu lesen, von deren großartigem Ethos man vielen Heutigen nur ein wenig wünschen möchte.

Digitized by Google

sprechen. Man entwirft von ihr ein Zerrbild, das nicht selten durch psychologisch begründete moralische Verdächtigungen gestützt wird. Nietzsches berühmte Abhandlung Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben eröffnete eigentlich diesen Kampf. Heute spielt man Entscheidung, Verantwortung, Kairos, Gegenwart gegen Versuche aus, unter Absehen von eignen Wünschen, Forderungen und Interessen einmal die Dinge selbst sprechen zu lassen, den Versuch wenigstens zu wagen, sie sehen zu lernen, wie sie sind. Vielleicht auch ohne zunächst ihren Bezug auf uns zu bedenken[1]. Die Forderung, „von sich abzusehen", gilt seit Nietzsche als verdächtig, aber ist die heut allerorts zutage tretende Unfähigkeit zur erkennenden Würdigung ohne die „persönliche Note" — weniger „verdächtig"? „Entscheidung" ist gewiß — besonders subjektiv — wichtig und unerläßlich, aber sie enthebt uns in keiner Weise der Bemühung zu verstehen zu suchen. Keinerlei Pragmatismus ist der Wissenschaft bisher auf die Dauer gut bekommen, auch der biologistische der Gegenwart wird es nicht.

Lenken wir aber noch einmal zu den beiden Grundbegriffen zurück, die wir uns zu verdeutlichen suchen wollten. Nicht also auf den Gegensatz von einlegender Willkür und auslegender Unfehlbarkeit kann man den Unterschied von Deuten

[1] Es sei gleich hier bemerkt, daß damit für die Anwendung, „Aneignung" dessen, was verstanden wird, durch die Forderung methodischer „Neutralisierung" nichts präjudiziert werden soll. Liegt eine solche z. B. in der Intention des auszulegenden Objektes, so gehört sie zur vollen Realisierung des Sinnes. Trotzdem muß das Verstehen selbst in der neutralisierenden Sphäre vor sich gehen. Die Frage „was bedeutet es für mich" ist eine das Verstehen überschreitende (nur die Erfassung des Sinnes fällt hinein); sie ist Anwendung (wobei diese durchaus gefordert sein kann für die Vollrealisierung der Intention).

Das Recht der hermeneutischen Theorie, die wir hier im Auge haben, gegenüber der von ihr bekämpften, liegt in dem Hinweis auf die Notwendigkeit der vollen Erschöpfung des Sinnes (Sachexegese; was ist gemeint?), ihr Irrtum in der Verabsäumung der Scheidung von Aufnahme und Verarbeitung. Gewiß wird der der beste Ausleger sein, der die weiteste Geöffnetheit für die Aufnahme des Sinnes des Auszulegenden hat; aber nicht als dieser Herr X und Y, — dessen privates Verhältnis zur Sache zunächst nicht interessiert, sondern indem er nach Neutralisierung seiner Bedingtheit das Auszulegende auf sich wirken läßt und dann es voll auf die konkreten Bedingheiten, in denen er darinsteht, anwendet.

Digitized by Google

und Verstehen herausspielen. Um so weniger als ja auch die Deutung systematische Ordnungen kennt; das Ziel der Neutralisierung aber, sahen wir, ist ihr fremd. Deuten kann man aus einer individuellen, sogar aus einer durch die Perspektive des Augenblicks geforderten Betrachtungsart heraus, die dann eben verabsolutiert wird, ebensogut, wie auf Grund einer Weltanschauung, eines religiösen oder philosophischen Aspektes oder Systems, das viele andere teilen. Die Deutung kann, das sahen wir schon, willkürlich sein, indem ich diese oder jene einzelne Erscheinung so oder so deute, sie kann aber auch formal: systematisch nach einer zusammenhängenden Regelgebung, inhaltlich: nach bestimmten Prinzipien, nach einem System, vor sich gehen. Grundsätzlich entzieht sich kein Objekt der erscheinenden oder intelligiblen Welt dieser Auffassungsweise. Ist nur mein Deutungsprinzip universal genug, so wird es als „goldener Schlüssel" alle Schlösser öffnen.

Nur drei Beispiele. Deutung war das gewaltige spekulative Begreifen der geistigen Erscheinungen -- darüber hinaus, der Welt, der Natur und Geschichte — das der deutsche Idealismus in mehreren großen Ansätzen unternommen hat: vor allem Schelling, Hegel und Schleiermacher. Das andere Beispiel mag die mythologische Deutung des heute so beliebten Bachofen abgeben, die wirklich manche mit „Verstehen" verwechseln. Von ihm sagt ein Kommentator (Baeumler in der, in den geistesgeschichtlichen Partien bedeutsamen, in der Konstruktion z. T. sehr anfechtbaren Einleitung zu seiner Bachofen-Auswahl Der Mythus von Orient und Okzident): „Sein Verstehen des Vergangenen ist kein intellektueller Prozeß, sondern ein Erinnern, ein Herausholen aus der Tiefe der Zeit — zugleich aus der Tiefe des eigenen Wesens" (von mir gesperrt) und weiter: „er mythisiert die Geschichte." Sehr richtig hat der Kommentator erkannt, daß zwischen dieser Betrachtungsweise und der — von ihm nicht recht klar erkannten und beschriebenen — „anderen", eben dem Verstehen, ein fundamentaler Unterschied besteht. Während er die letztere als die Methode der Wissenschaft anspricht, läßt er der deutenden die Bereiche der Philosophie und Mythologie. Das System, nach dem Bachofen deutet, kommt bei Baeumler sehr deutlich heraus. — Endlich ein drittes Beispiel: der bekannte

Digitized by Google

Erlanger Theologe Johannes von Hofmann hat — wir kommen im letzten Kapitel dieses Bandes ausführlicher darauf zurück —, zum Teil in Wiederaufnahme geschichtsphilosophischer Anschauungen früherer Zeiten, ein dabei der Originalität nicht entbehrendes, großzügiges Schema der „heilsgeschichtlichen" Auffassung entworfen und auf die Betrachtung der heiligen Schrift und ihres Gehaltes anzuwenden gesucht. Auch dies ein in seiner Weise eindrucksvoller Versuch der Deutung.

Während der Deutung, so sehen wir, schlechthin keine Grenzen gesetzt sind — erhebt sie sich doch als Spekulation, als Mythus etwa, bis zur Idee Gottes, ist das Verstehen minder glücklich. Wir verstehen weder Gott, noch das Leben, noch die Welt, noch einen Menschen, wir erfassen sie niemals, erst recht natürlich nicht in dem methodisch geregelten Verfahren, das allein als Interpretation, Auslegung angesprochen werden kann[1]. Es gibt keine „Auslegung" des

[1] Hier ist der Untersuchungen Heideggers über Sein und Zeit (1927) zu gedenken. Ihre Bedeutung liegt vor allem darin, daß hier wieder einmal die Existentialprobleme des Lebens gestellt und bedacht werden. Es handelt sich dabei um Metaphysik, die man nicht als „hermeneutische Phänomenologie" bezeichnen sollte. Leider wird nicht deutlich genug zwischen Strukturanalyse und Deutung geschieden. Die „existentielle Interpretation des Daseins", die Heidegger im Anschluß an Kierkegaard und den späten Dilthey unternehmen will, ist eine metaphysische Deutung; es wird nicht klar, wie groß der Unterschied in der Evidenz und Verbindlichkeit der (mit Recht sog.) Interpretation der Objektivationen und der (nicht mit Recht sog.) „Interpretation" des „Daseins" ist. Problematisch ist auch die stark an Kierkegaard (und damit an der Philosophie der Romantik [Schlegel]) orientierte Theorie der Möglichkeiten; die Lehre vom Verstehen fremder Zusammenhänge als Erfassung von Möglichkeiten eigener Existenz. Richtig daran ist gewiß das Bedingtsein der Erkenntnis durch die Situation und seine Bedeutung für die Selbstauffassung und -ausbildung. Hierüber hat Humboldt (vgl. Verstehen I, Kap. IV) nahe Verwandtes ausgesprochen. Aber man kann das Verstehen der Geistesäußerungen nicht zu einer reinen Funktion der Selbsterfassung werden lassen; neben dem subjektiven Faktor tritt der objektive in dieser Theorie viel zu sehr zurück, auch dann, wenn wir das Selbstverständnis nicht auf Einzelnes und Zufälliges, sondern auf das tiefere Selbst sich beziehen lassen. Gerade dann wird die Frage der Sicherung der Verbindlichkeit des Verstehens wichtig, denn dieses hat eben nicht nur eine Funktion und Bedeutung für das auf sich selbst sich besinnende Einzelselbst, sondern eine sehr bedeutsame für den Aufbau der geistigen Welt, in dem stets die Subjektivität transzendiert wird und werden muß.

Digitized by Google

Daseins, sondern es gibt nur Versuche einer Deutung desselben, in dem oben beschriebenen Verstande. Die Grenzen des endlichen Sinns sind auch die Grenzen des Verstehens; Gott, Welt, Mensch: hier ist nicht mehr endlicher Sinn. Wir verstehen niemals die Geschichte, aber wir verstehen die Aeußerungen, die uns als historisches Material vorliegen.

Das Problem liegt in dem, was die Franzosen „synthèse" nennen und wofür das bei uns dafür vorgeschlagene Wort „Auffassung" im Sinne von zusammenschauender und -fassender Bearbeitung nur einen mangelhaften Ersatz bedeutet. Wir vermögen keine klare Scheidungslinie anzugeben, die den Uebergang in die Konstruktion bezeichnet, aber wir haben ein deutliches Gefühl für das minder Bestimmt-, minder Nachprüfbarwerden der Linienführung, die schließlich eine nur noch ahnbare und deutbare Figur in einem Unendlichen entstehen läßt. Niemand wird sich vermessen den „Sinn der Geschichte" zu verstehen; schon eine Kultureinheit, einen komplizierteren Epochalzusammenhang verstehen wir nicht mehr, — was nicht hindert, daß sehr tiefdringende und evidente Einzelerkenntnisse gefunden und formuliert, mehr oder weniger treffende Bilder davon entworfen werden können.

Hier wird die Relativität und Perspektivität der Sehepunkte entscheidend wichtig. Hier endet das Reich des Verstehens.

II.

Wir „verstehen" immerzu im täglichen Leben, oder glauben vielmehr es dauernd zu tun. Wir wollen es. Aber Mißverständnisse über Mißverständnisse zeigen uns, daß Verstehen nicht so leicht ist. Daß es Dinge in der Welt gibt, die schwer, und solche, die grundsätzlich überhaupt nicht zu verstehen sind. Wir sahen früher, daß aus solchen Erfahrungen heraus die Reflexion über das Verstehen selbst entstanden ist, die sich allmählich, besonders im Hinblick auf die Notwendigkeit Verständnis auch im Andern zu wecken, bzw. zu übermitteln („Auslegen"), zu einer Lehre vom — methodisch geübten — Verstehen ausbildete. Ein ursprünglicher Drang zu erkennen wohnt dem Menschen inne, der Wille zum Verstehen ist einer seiner Schößlinge. Wir verstehen, so

Digitized by Google

kamen wir überein, wo Sinn ist[1]. Sinnhaltig ist alle geistige Aeußerung, aber man hat mit Recht Ausdruckssinn und Bedeutungssinn unterschieden. Erst wo über das bloße „Verhalten", die vorübergehende Miene, die Gebärde oder den Schrei, die volle Objektivation erfolgt ist, ja wo sie in irgendeiner Weise fixiert ist, wo wir, uns und unser Verstehen kontrollierend, zu ihr immer wieder zurückzukehren vermögen, kann die Interpretation einsetzen. Das meint die großartige Formel Boeckhs von der Erkenntnis des Erkannten. Man muß das „Erkannte" nur richtig, d. h. weit genug verstehen. Dann allerdings ist es die Aufgabe des Verstehens überhaupt; nicht etwa nur die des „philologischen". Verstehen ist ein Wiedererkennen.

Wenn für das Verstehen die Tendenz auf Erfassung des eigentlichen Sinnes geistigen Ausdrucks charakteristisch sein soll, so ist verständlich, daß sich die hermeneutische Theorie die Frage zu stellen hat, welches dieser eigentliche Sinn denn sei. Viele Autoren haben ihn in dem sog. objektiven Sinn gesehen, den der geistige Ausdruck in sich trägt, und der ohne weiteren Rekurs auf die Subjektivität des Schöpfers zu realisieren sei. Dabei kann sich dann immer wieder der Fall ergeben, daß der rein „objektiv" gewonnene Sinn sich nicht mit dem subjektiv gemeinten — vielleicht nicht klar ausgesprochenen, vielleicht auch ausgesprochenen — deckt. Es ergäbe sich dann: der eigentliche Sinn ist, konsequent nach dieser Betrachtungsweise, der ohne Berücksichtigung der subjektiven Intention gewonnene, trotzdem er etwa einem Irrtum oder Mißverständnis sein Dasein verdankt. In der juristischen Auslegung, wo die Methode der rein objektiven Interpretation besonders entwickelt ist, ist diese Möglichkeit unter Umständen bedeutungsvoll, wenn einmal nicht nach dem Willen des Gesetzgebers, sondern nach dem Willen des Gesetzes gefragt wird. Andere wollen den „eigentlichen" Sinn mit dem subjektiven, von eben diesem Schöpfer intendierten

[1] Vom Personalverstehen soll im folgenden nur gelegentlich die Rede sein. Wir haben in dem uns zunächst beschäftigenden Zusammenhang keinen Anlaß auf die an sich außerordentlich interessante und bedeutsame Problematik des „Seel"verstehens einzugehen. Wenn bei den Autoren, deren Lehre uns in diesem Band beschäftigt, von „psychologischer Auslegung" die Rede ist, so ist damit die Interpretation einer geistigen Aeußerung aus der seelischen Urheberschaft gemeint.

Digitized by Google

Sinn identifizieren, nach dem die Interpretation zu fragen habe. Es ist die alte hermeneutische Forderung, dasselbe zu denken und zu fühlen, wie der Urheber eines Werkes. Schließlich ist die Forderung erhoben worden, den auszulegenden Ausdruck übergreifend in einen höheren Zusammenhang einzuordnen und so den eigentlichen Sinn zu gewinnen[1]: die alte Forderung den Autor besser zu verstehen als er sich selbst verstand. Dieser höhere Zusammenhang würde die Intention des Urhebers transzendieren. Es ergeben sich hier zwei Möglichkeiten: der mit Hilfe des übergreifenden Verstehens gewonnene Sinn wäre nur eine — weitergetriebene — Explikation der Ausdrucksintention. Dahin wäre die Einbeziehung späterer Zeiten, unser selbst in ein Publikum zu rechnen, an das sich das Wort und Werk eines Autors ursprünglich richtet. Es wird gelegentlich schwierig sein zu entscheiden, wieweit eine solche Beziehung von dem Urheber intendiert war, wie weit ihm also neben dem — statt des — realen ein ideales Publikum vorschwebte, und wieweit wir seine Meinung nur explizieren, wenn wir die Einbeziehung vornehmen, und wieweit wir schließlich aber, aus dem Verstehen in die Anwendung übergehend, übertragen (auf uns selbst etwa).

Nach der objektiven Seite wäre diese Explikation: Hervorhebung von nicht expliziten Zusammenhängen, nach dem bekannten Wort: der Dichter ist immer klüger als er ist — oder nach der subjektiven Seite: Berücksichtigung „unbewußter", unterbewußter Tendenzen und Absichten. Im letzeren Falle stellt sich dann wieder die Frage: wie verhält sich zu dem so gewonnenen explizierten Sinn die Subjektivität, der Autor der ausgelegten Aeußerung: typisch etwa heute der psychoanalytisch nicht bewanderte Verfasser eines Werkes gegenüber der psychoanalytisch orientierten Explikation seines Sinnes. Die Psychoanalyse ist, dies nebenbei, als solche natürlich weder Deutung noch Verstehen, sondern es kommt auf den Gebrauch dieses Mittels innerhalb des Erkenntnisverfahrens an. Neuere, die den hermeneutischen Problemen von psychiatrisch-psychologischer Seite aus besondere Aufmerk-

[1] Dabei bleibt die Frage der Bewertung noch ausgeschaltet, für die allerdings die übergreifende Betrachtung von besonderer Bedeutung ist. Es soll sich noch durchaus um das — sinnerhebende — Verstehen handeln.

Digitized by Google

samkeit schenken, haben gezeigt, wie in dem psychoanalytischen Verfahren sich die in der hermeneutischen Theorie der Geisteswissenschaften herausgearbeitete Methodik oder vielmehr ein ihr entsprechendes Vorgehen (Interpretationsstufen) nachweisen läßt. Charakteristisch ist freilich die sich in ihm zwischen die „Heuristik" und das eigentliche Verständnis einschiebende deutende Konstruktion. Vielfach ist das „System" mit Händen zu greifen, nach dem es deutet, in der Hand des gewissenhaften Interpreten vermag aber das psychoanalytische Vorgehen als Ganzes höchst wichtige und auch sichere Aufschlüsse zu geben. Es ist dann — in der Hauptsache — ein Moment des als psychologische (individuelle) Interpretation in der hermeneutischen Theorie ja von jeher berücksichtigten Verfahrens, allerdings in charakteristischer Weise vertieft und — vereinseitigt. Wird es isoliert und verabsolutiert, so ist das oben für das Verstehen geforderte Zusammenwirken der verschiedenen Hinsichten gefährdet. Wir sind damit dann wieder an der Grenze der Deutung angekommen.

Von übergreifendem Verfahren bei der Sinnerhebung kann aber noch in einem zweiten Verstande die Rede sein. Es handelt sich dann nicht um Explikation des Ausdruckes, sondern um seine Einordnung in höhere Zusammenhänge. So wenn ich ein literarisches Werk, um dessen Verständnis es sich handeln soll, in den Entwicklungsgang der Literatur, der deutschen Bildung hineinstelle. An sich erscheint es vielleicht denkbar das Werk als solches zu verstehen, seinen Sinn zu erfassen, aber darüber hinaus soll dieser Sinn noch gleichsam einen Horizont erhalten.

Natürlich muß die Deutlichkeit und Zuverlässigkeit, die Objektivität der Erfassung eines solchen übergreifenden Sinnes in dem Maße geringer werden, als die Kreise, die ich um das eigentliche Objekt ziehe, sich erweitern. Als Beispiel für eine übergreifende Sinnbemächtigung in diesem Verstande in subjektiver Richtung mag das Bemühen gelten, den Ausspruch einer Romanfigur nicht nur aus dem Wortlaut der Individualität und der Situation heraus zu erfassen, sondern übergreifend die Subjektivität des Dichters dazu heranzuziehen. — Wir sind damit wieder an der Grenze der Deutung angekommen.

Es wäre natürlich sehr schön, wenn wir die Grenzen genau markieren und theoretisch festlegen könnten, die gerade von

Digitized by Google

der übergreifenden Betrachtung zur Deutung hinüberführen. Innerhalb der Geschichte der hermeneutischen Theorie hat man gerade in dem uns hier beschäftigenden Zeitabschnitt wohl um eine solche Abgrenzung gerungen, ohne allerdings die Problematik selbst klar genug erkannt zu haben.

Die Theoretiker der Hermeneutik haben gern vom hermeneutischen Takt als einem besonderen Erfordernis für das Verstehen gesprochen. Sie bringen damit zum Ausdruck, daß eine sichere Abgrenzung und Anweisung nicht immer möglich ist: gerade die Uebergänge zwischen dem übergreifenden Verstehen, der Würdigung und der Deutung sind gewiß fließende. Trotzdem sollte die Verstehenslehre immer weiter nach Kriterien suchen, die die Eigenart dieser geistigen Betrachtungsweisen ins Licht zu rücken und die Interpreten über ihr Verfahren zu belehren geeignet wären. —

Ein wichtiges Problem für die hermeneutische Theorie ist unter allen Umständen das der Aneignung. Die Aneignung kann, zum Beispiel, wenn es sich um das Verstehen eines Befehles handelt, wie wir schon sahen, zur Vollrealisierung der Sinnerfassung gehören. Der Ausleger wird also die in dem Befehl liegende Aufforderung zum Tun an den Adressaten — der er selbst oder ein anderer sein mag — zum Ausdruck kommen zu lassen haben. Eine wichtige Rolle spielt die Applikation überhaupt bei der Realisierung aller Art von normativen Aeußerungen, wie ethischen Maximen, religiösen Lehren usw. „Aneignung“ soll also zunächst noch nicht Zustimmung, das heißt positive Würdigung bedeuten, sondern Erfassung des immanenten Anspruchs.

Es ist in der hermeneutischen Theorie vielfach darüber gestritten worden, ob die Aneignung zum Verstehen gehöre oder von ihm zu scheiden sei, d. h. so klar stellte man sich die Frage nicht immer, sondern oft genug wurde der sachliche Gegensatz zum terminologischen Mißverständnis, insofern die einen Verstehen im weiteren Sinn faßten (unser „Verstehen“ und die Anwendung darunter begreifend), die andern enger. So wurde in der theologischen Hermeneutik, die entsprechend ihrem normativen Charakter eben besonders an der Aneignung interessiert, aber bis heute noch nicht zu einer Klärung und Einigung darüber gelangt ist, wie das Verhältnis von Explikation und Applikation endgültig zu denken ist, wohl

Digitized by Google

einem Autor vorgeworfen, er begnüge sich zu fragen, was steht da? ohne das tua res agitur zu berücksichtigen — vielleicht war dieser dabei stets durchdrungen von der Notwendigkeit solcher Anwendung, wollte sie jedoch getrennt wissen vom Verstehen selbst. Sehr oft ist gewiß dann auch die Applikation ungebührlich in den Hintergrund gedrängt worden, wie sie anderwärts gelegentlich in einer die reine Sinnerhebung gefährdenden Weise in den Vordergrund gedrängt worden ist. Gerade, wer auf die Bedeutung einer „existentiellen" Aneignung von Gesagtem Gewicht legt, wird übrigens diese beim Andern nicht erzwingen wollen. Der Forscher, der verstehen will und soll, und der Prediger der wirken will, haben verschiedene Aufgaben. Die Forschung ist Aufgabe des einen, die Anwendung die des andern. Wo die verschiedenen Gaben und Erfordernisse in einer Person vereinigt erscheinen, wird eine instinktive oder bewußte Scheidung sich immer wieder notwendig machen, wird sie von selbst eintreten. Schon die alte theologische Hermeneutik schied explicatio und applicatio, und wir werden sehen, wie in diese Richtung auch moderne Forderungen weisen. Der Interpret ist nicht der Prophet oder Verkündiger, sondern der, der dem andern verstehen hilft, nicht der, der ihm autoritativ eine Botschaft oder ein Wissen bringt, sondern der ihn in den Stand setzen will, selbst den Sinn zu erfassen und evtl. die Anwendung zu vollziehen, und er wird seine Aufgabe um so besser lösen, je unausweichlicher das Verstehen für den andern wird, je zwingender alle von ihm bereitgestellten Instanzen dazu nötigen. Ueber die Anwendung durch den andern hat letztlich der Ausleger keine Macht. Das muß auch die Hermeneutik berücksichtigen.

Einen Schritt weiter und wir stehen vor der Frage, ob denn die Würdigung zum Verstehen selbst gehöre oder es transzendiere; das Beurteilen und Bewerten des Inhaltes soll nach den einen das Verständnis erst vollenden, nach den andern trübt und gefährdet es dieses. In der Geschichtswissenschaft spielt, wenn auch nicht diese, so eine sehr ähnliche, verwandte Frage eine Rolle. Die Historik kennt hier lebhafte Gegensätze: so wird wohl einem Geschichtsforscher Kälte, Gleichgültigkeit, Unentschlossenheit vorgeworfen, der das Urteilen und Richten („Stellungnahme") aus der Aufgabe

Digitized by Google

des historischen Verstehens ausschließen will; vielleicht verbietet er niemandem, fordert vielleicht sogar Stellung zu den Resultaten zu nehmen, will das aber vom Verstehen getrennt wissen, indes ein anderer vom „Verstehen" erst sprechen will, wenn verstanden und geurteilt ist. Wir kennen diesen Gegensatz besonders aus der Historik der Jahrhundertmitte, aber auch aus der der Gegenwart. Das umgekehrte Mißverständnis obwaltet, wo der Vorwurf des Subjektivismus, der ungenügenden Vertiefung in die Sache, der Verfälschung und Tendenz den Forschern gegenüber erhoben wird, die die Beurteilung und Würdigung, ausdrücklich oder unbewußt, in die von ihnen geforderte und wohl auch als Verstehen bezeichnete Erkenntnisarbeit einbeziehen.

In irgendeinem Sinn verquickt sich überall, wo verstanden wird, Sinnerfassung und Würdigung, Bewertung oder Beurteilung. So in der Auslegung der Religionsurkunden, der Gesetze[1], der Kunstwerke, der politischen Dokumente. Das heißt aber nun gerade nicht, daß die Hermeneutik von sich aus hierzu nichts tun könne als das unauflösliche Ineinander zu konstatieren oder gar zu rechtfertigen. Es wird sich empfehlen in der hermeneutischen Theorie jedenfalls nach einer, wenn auch vielleicht nur als Abstraktion erreichbaren, möglichst klaren Scheidung zu streben. In der zu behandelnden Epoche der hermeneutischen Theorie ist sie nicht erreicht worden. Wird ja selbst die heutige Diskussion über Probleme des Verstehens noch durch Mißverständnisse dieser Art getrübt. Je mehr wir uns aber bemühen, in dem, dem aktuellen Kampf der Meinungen, Strebungen und Richtungen entzogenen früheren Zeitabschnitt die eigentlichen Gegensätzlichkeiten und das Wesen der widerstreitenden Positionen zu erkennen und zu erfassen, um so mehr werden wir für die Gegenwart aus der Beschäftigung mit der Geschichte der hermeneutischen Theorie lernen können.

---

[1] Auf die sehr interessanten Bestimmungen der Rechtswissenschaft über die „Gewinnung" von Rechtssätzen (durch die grammatische und logische [„ausdehnende" und „einschränkende"] und die sog. praktische (!) Auslegung) und die „Entfaltung" ihres Inhalts, deren Wesen und Verhältnis, und auf den sehr merkwürdigen Begriff der sog. authentischen Interpretation können wir hier nicht eingehen.
Vgl. Sohm-Mitteis-Wenger, Institutionen [17] 1926, § 8.

Digitized by Google

III.

Schon früher war uns deutlich geworden, wie vielfältig geartet die Aeußerungen des Geistes sind, die für uns verstehbar sind. Rede und Schriftwerke, Gebilde in Farbe und Gestalt und solche in Tönen sind nur ganz allgemeine Kategorien, an die wir uns halten; einmal weil ihre Abgrenzung sachlich begründet und dann, weil sie in der Geschichte der Hermeneutik hergebracht ist. Wo solcherlei geistiger Ausdruck infolge zeitlichen und räumlichen Abstandes, infolge besonderer Schwierigkeit des Inhalts nicht unmittelbar verständlich war — und er ist es in den seltensten Fällen, denn nicht nur die Kompliziertheit moderner Rede- oder Kunstwerke erschwert das Verständnis, sondern auch die großartige Einfachheit mancher alten Werke erheischt infolge der Fülle dessen, was sie an Gehalt in sich tragen, eine Auslegung — wo das unmittelbare Erfassen des Sinnes nicht möglich oder nicht leicht möglich ist, da mußte sich eine Technik und eine Theorie der Interpretation entwickeln. Der Geist ist gezwungen, die Objektivation, die er in einer Art von Entfremdung, um Hegelisch zu reden, „vor sich" hat, in seinen Besitz — zurück — zu verwandeln und sich — wieder — anzueignen[1]. Nur aus dem Geist heraus, in dem es geschaffen, ist ja ein Werk zu verstehen. Darin ist sich die hermeneutische Theorie aller Zweige und Richtungen im Grunde einig.

So konnte der Gedanke einer allgemeinen Theorie der Auslegung, dessen historisches Hervortreten und dessen Weiterentwicklung in den Großen Systemen wir betrachtet haben, entstehen. Muß es nicht denkbar erscheinen, allgemeine Prinzipien und Regeln aufzufinden, die für die Interpretation jeder Art von geistigem Ausdruck gelten? Hier melden sich nun aber Schwierigkeiten, die von großer Tragweite sind.

Es meldet sich zunächst einmal der Anspruch aller Art von künstlerischem Ausdruck auf Berücksichtigung seiner

[1] Ob unter diese „Geistesobjektivationen" auch die Offenbarungsschriften zu rechnen sind, könnte von einer bestimmten Auffassung derselben fraglich erscheinen. Wir kommen auf diese wichtige Frage in unserer speziellen Einleitung noch zurück. Jedenfalls ist die Wendung im Text nicht psychologisch-anthropologisch, sondern allgemein transsubjektiv zu verstehen. Sie präjudiziert nichts über die Entstehung und Seinsweise des einzelnen Geisteswerkes, läßt auch die Frage nach dem Wesen und der Art der Auswirkung des — Geistes zunächst noch offen.

Digitized by Google

Eigenart. Einem Kunstwerk gegenüber scheint nun die allein geforderte und darum auch berechtigte Einstellung die des — ästhetischen — Genießens zu sein. Dazu, meinen viele, sei es doch allein oder in erster Linie geschaffen. Aber dieser „Genuß“ will sich vielfach nicht, ohne weiteres wenigstens, einstellen oder man will sich nicht bei ihm beruhigen, will ihn analysieren oder rechtfertigen. Wo es jedenfalls eine Ferne oder Fremdheit zu überwinden gilt, aber auch bloß, wo man sich Rechenschaft geben will über den „Sinn“ des Kunstwerks, über das, was es ausdrücken, „sagen“ will und über das, was es darüber hinaus bedeutet, wenn man andere darauf hinweisen, sie zum „Verständnis“ des Kunstwerks führen oder anleiten will — dann regt sich das Bedürfnis nach einer Interpretation, nach einer Auslegung, die in den Wissenschaften vom Kunstwerk ihre methodische Ausbildung erfahren hat. Es ist nicht richtig, wenn der Hermeneutik gelegentlich vorgeworfen wird, sie wolle an die Stelle des „Erlebens“ ihre zergliedernde Betrachtung setzen. Natürlich gibt es Interpreten und Interpretationsweisen, die einen solchen Verdacht erwecken können, aber die Hermeneutik als solche ist weit entfernt von solchem Bestreben. Genau die gegenteilige Wirkung will sie erzielen.

Ihre Aufgabe ist aber eine ebenso schwierige wie vielgestaltige. Da ist die Frage nach dem „Was“ des Kunstwerkes, die gar nicht so einfach zu beantworten ist, wie sie scheint, die Frage nach Sinn und Bedeutung, da ist die Frage nach dem „Wie“, die über das Werden und Wirken des Gebildes ins klare kommen will.

Natürlich hat stets die Berücksichtigung der geschichtlichen Entwicklung, also die im weitesten Sinne des Wortes historische Erklärung eine große Rolle bei der Interpretation von Kunstwerken gespielt. Vielfach war und ist sie noch die Hauptbemühung der Exegese künstlerischer Leistungen. Daneben pflegt aber mit Recht die formanalytische Betrachtung zu treten, die vor allem die Komposition zu berücksichtigen hat, mit einer Fülle von einzelnen Aufgaben: vom Technischen bis zu den feinsten Nüancen der Formgebung reicht ihr Betätigungsfeld. Beide Momente des Verständnisses verbinden sich miteinander — wie denn solche Scheidungen in der hermeneutischen Operation immer als künstliche, metho-

Digitized by Google

disch aber notwendige Trennungen anzusehen sind. Wie das Kunstwerk als Ganzes wirkt und wirken soll, so wird alle an einzelnen Seiten und Momenten hängende Auslegung einseitig und unvollständig sein. Man denke etwa an die, in der Hermeneutik aller Gebiete Parallelen aufweisende Ueberbetonung des technischen, des finalen, des psychologischen, des soziologischen Momentes. Die Hermeneutik jedoch muß sich von den verschiedenen Wegen, Richtungen und Mitteln, dem Kunstwerk sein eigentliches Wesen, Sein und Sinn abzufragen, Rechenschaft geben, mit denen sie ein vollkommenes Verstehen erreichen und nahelegen möchte. — Die angedeutete Verbindung von historischer und formaler Erklärung hat sich z. B. die neuere Forschung auf verschiedenen Gebieten angelegen sein lassen. Ich erinnere — um noch einmal an das literarische Werk zu denken — an die uns hier besonders naheliegenden Bemühungen der theologischen Hermeneutik, die wir heute formgeschichtliche Untersuchungen nennen, die aber — wie jetzt der Historiker dieser Forschungsrichtung gezeigt hat — ihre Vorläufer ein ganzes Stück zurückverfolgen lassen, und an die Bemühungen der klassisch-philologischen Hermeneutik um generische Interpretation. Die hermeneutische Theorie hat also lange schon die Aufgabe erkannt, die ihr aus dem besonderen Formcharakter künstlerisch erfaßter Aeußerungen entsteht. Wir dürfen hinzufügen, daß sie diese Aufgabe in neuerer und neuester Zeit auf den verschiedensten Gebieten — erinnert sei nur an die entsprechenden Analysen der modernen literar-, kunst- und musikwissenschaftlichen Forschung — in sehr viel stärkerem Maße in Angriff genommen hat als in dem Zeitabschnitt, auf den wir in diesem Bande zu blicken haben.

Besonders schwierig wird die Sache nun aber bei den Kunstwerken, die nicht literarischer Art sind.

Die Musik rückt jedenfalls von vorneherein in eine Sonderstellung. Ist doch die Objektivation der musikalischen Idee, schon durch ihr Medium Ton, aber auch in der Natur und Gesetzlichkeit der Form eine so eigentümliche, daß die Interpretation eines musikalischen Werkes nach Wesen und Sinn, nach Ziel, Bedingungen, Voraussetzungen und Mittel darauf wird Rücksicht nehmen müssen[1]. Die hermeneutische

[1] So unterscheidet F. Reuter — dem ich, wie der Musik-Bibl. Peters, für freundliche Nachweise sehr zu Dank verpflichtet bin — in seiner Me-

Digitized by Google

Theorie ist denn auf diesem Gebiet noch verhältnismäßig wenig entwickelt und kaum in Zusammenhang mit der allgemeinen Auslegungslehre gesetzt worden. Nur selten ist sie ausdrücklich in die allgemeine Theorie einbezogen worden[1]. Einst eine An-

thodik des musiktheor. Unterrichts (1929, S. 112 f.) im Anschluß an Kaden, der neben Kretzschmar (s. u.) wieder von Hermeneutik in der Musikwissenschaft zu sprechen begonnen hat, folgende „Momente des Verständnisses einer Komposition": 1. Hören und Empfinden, 2. Denken, 3. Fühlen, 4. Deuten (!), 5. Ethische Wertschätzung (!), 6. Kritik; Zur „kritischen Bildung des Verständnisses" folgende Ergründungen: 1. Ist das Stück so beschaffen, daß Tonfolge, Harmonien, Rhythmen dem Ohr zusagen? 2. Ist das Stück charakteristisch (!), d. h. drückt es etwas auf musikalische Weise aus? 3. Ist das Stück sympathisch (!); entspricht uns sein Inhalt? 4. Wie ist der formale Aufbau im Sinn der Architektonik beschaffen? 5. Steht Form und Inhalt im Gleichgewicht?

Leider kann ich hier nicht auf die Fülle der Probleme eingehen, die sich besonders für die Vergleichung der Hermeneutik des Wort- und des Tonkunstwerks damit auftut. Nur darauf will ich hinweisen, daß für den uns in diesem Bande immer wieder entgegentretenden Gegensatz in der theologischen Auslegungstheorie eine Parallele in der musikalischen Hermeneutik besteht, wenn gegenüber dem rein technisch-analytischen Aufnehmen (als Extrem), die Erfassung des „geistigen Gehalts" eines musikalischen Kunstwerks gefordert werden kann.

Von großem Interesse ist ferner für unsere Erörterung der von Riemann besonders betonte Begriff der Phrasierung (sinngemäße Gliederung in der Tonfolge, der der Fortschritt vom Taktieren zum Dirigieren entspricht) (Riemann, Vademecum der Phrasierung, 1900). Hier ist der Uebergang zur Problematik der modernen Gestaltpsychologie deutlich.

Schließlich sei nur noch auf die mit dem Problem der Programmmusik zusammenhängenden Fragen verwiesen, — wie immer sie rein musikalisch zu bewerten ist, für die Hermeneutik ist sie als Uebergang zum Wortausdruck wichtig.

[1] Diese Einbeziehung war in der Zeit des Rationalismus vorgenommen worden, in der die Hermeneutik der Musikwerke mit der Affektentheorie der Zeit sich verband. Goldschmidt, Die Musikästhetik des 18. Jahrhunderts 1915. Dazu Schering, Zeitschr. f. Musikwiss. 1, 1918, S. 299 ff. Erst später mit der Konsolidierung der Musikwissenschaft im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts ist das Interesse an der Hermeneutik, das dazwischen fast ganz zurücktrat, wieder lebendig geworden. Dilthey hat Anregungen gegeben (vgl. etwa Ges. Schr. VII, S. 220 ff.). Vor allem aber Kretzschmar hat es belebt. (Vgl. Ges. Aufs. II, 1911, S. 168 ff., 280 ff.) Vgl. auch Schering, Zur Grundlegung der musikal. Hermeneutik (Kongr. f. Aesth. 1913; Ber. S. 490 ff. mit Diskussion — die sensualistische Grundtheorie ist problematisch; wichtig die Ausführungen über die Stimmungs- und Vorstellungssymbolik im musikalischen Kunst-

Digitized by Google

gelegenheit von Aesthetik und Psychologie, ist jetzt die musikalische Hermeneutik von der jungen Musikwissenschaft zu einem neuen Leben erweckt worden.

Die Hermeneutik des musikalischen Ausdrucks findet sich einer Schwierigkeit gegenüber, die zwar auch die Interpretation anderer Arten von Geistesäußerungen kennt, die für sie aber eine besonders große Rolle spielt. Die Auslegung sieht nach der Meinung vieler maßgebender Theoretiker ihre Aufgabe vollendet in der „Darlegung" des gewonnenen Verständnisses. Bei einem literarischen Werk ist die Umsetzung, da es sich bei der Originaläußerung so gut wie bei der Wiedergabe um die Sprache handelt, nicht so bedenklich wie bei dem musikalischen Ausdruck, der eben stets nur mit Schwierigkeiten wird „interpretiert" werden können. Nicht nur, daß die musikalische Form nicht in dem Maße „festgelegt" ist wie sprachlicher Ausdruck, sondern eine größere Spannweite hat — die Gefahr der Rationalisierung ihres Gehaltes ist bei der Interpretation eines musikalischen Kunstwerkes immer vorhanden. Diese Befürchtung hat z. B. auch in der Musikwissenschaft, in dem bekannten Gegensatz der Riemannschen Auffassung gegen die Kretzschmarsche, eine Rolle gespielt. Man warf der von letzterem geforderten musikalischen Hermeneutik eine solche Tendenz vor. Mit Recht weist aber einer der führenden Musikhistoriker der Gegenwart, nämlich Schering, in dem eben zitierten Vortrag, darauf hin, daß die musikalische Hermeneutik — wie übrigens jede — das „Erleben" nicht ersetzen, sondern vorbereiten wolle, indem sie dem Hörer durch notwendig methodisch zu regelnde Interpretation (Analogie, Appell an das Affektleben, Illustration) das betreffende Werk näherbringen will. Sie bleibt „Analyse", kann das Erleben nicht ersetzen. „Der vernünftige Hermeneut will gar nicht die Musik in Begriffe oder Worte umsetzen, kein Prophet dessen

---

werk). Vgl. dess. Musikalische Bildung [3] 1913 (bes. S. 78 ff.). — Besonders wichtig ist auch auf diesem Gebiet die Frage nach der Objektivität (Verbindlichkeit) der herm. Aufweisungen. Vgl. etwa Hirschberg, Das Irrlicht Eine Kritik musikal. Herm. (Signale f. d. musik. Welt Nr. 14, 1919, S. 207 ff.)

Für die Grundprobleme ist jetzt auch auf: Moos, Die Philosophie der Musik [2] 1922, Mersmann, Angewandte Musikästhetik 1926 zu verweisen.

Digitized by Google

sein, was der Komponist sich hier und da gedacht hat — das wäre Ueberhebung oder Charlatanerie".

Auch so bleibt dem Ausleger genug zu tun. Daß hier große und lockende Aufgaben liegen, hat also die moderne Musikwissenschaft erkannt, deren Bemühungen um den Aufbau und Ausbau der musikalischen Hermeneutik mehr Beobachtung verdienen, als ihnen heute von der allgemeinen Theorie zuteil wird. —

Wie die Dinge für die bildnerische Gestaltung liegen, wird in einem Kapitel des folgenden Bandes zur Sprache kommen. Die Interpretation von Bildwerken ist jedenfalls, als sie auf ihre Grundsätze zu reflektieren begann, auf den Zusammenhang aufmerksam geworden, in dem ihre Bemühungen mit denen der Auslegung von Schriftwerken stehen. So ist in der Theorie der archäologischen Auslegung, deren Begründung wir uns noch zu vergegenwärtigen haben werden, das Problem der Analogie wie der Eigenart dieser Methodik selbst erörtert worden. Mit Recht ist dabei einer vielleicht allzu optimistischen Bestrebung nach Eingliederung der Hermeneutik der Bildwerke in den Rahmen der allgemeinen die Sonderart auch dieser künstlerischen Formgestaltung entgegengehalten worden, ohne daß es allerdings dabei notwendig erscheinen mußte, auf einen Zusammenhang und die Einordnung in die höhere Problematik von vornherein zu verzichten. Hier also ist es, wenn wir von den Erörterungen innerhalb der Wissenschaft selbst ausgehen, eine Frage des Wieviel und Wieweit bezüglich der Analogie und der Anerkennung der allgemeinen Prinzipien; die Grenze stellt die Besorgung dar, die Eigenart des Auslegungsobjekts ungeschmälert zu ihrem Recht kommen zu sehen.

Vielleicht nimmt es manchen wunder, daß die Besinnung über die Grundsätze der Interpretation von Werken in Farbe und Stein in der — Archäologie, nicht in der allgemeinen Kunstwissenschaft zuerst vor sich gegangen ist. Die Kunstgeschichte ist noch jetzt hierin zurück; sie entbehrte noch bis vor kurzem einer zusammenhängenden Erörterung und systematischen Darlegung ihrer Auslegungsprinzipien, soviel davon in einzelnen Punkten die Rede sein mag. Das bedeutend jüngere Alter der Kunstwissenschaft ist ein, aber kein völlig zureichender Grund —

Digitized by Google

schließlich ist das hermeneutische Interesse in der Archäologie auch erst zu einer Zeit erwacht, als die ersten großen kunstgeschichtlichen Leistungen schon vorlagen. Die nahen Beziehungen der archäologischen zur philologischen Forschung mögen ihr allerdings in dieser Beziehung zugute gekommen sein; in der klassischen Philologie ist ja das Interesse an den hermeneutischen Problemen stets lebendig gewesen. Der wichtigste Grund ist vielmehr wohl in dem besonderen Vorwiegen eines Charakters an einem großen Teil des künstlerischen Ausdrucks der Antike zu suchen, den wir mit Volkelt als „Vorstellungsüberschuß" bezeichnen können: d. h. in der Rolle des Gedanklichen (geschichtliche, mythologische, religiöse Bedeutungen); sie mag die zeitige Ausbildung der Theorie der archäologischen Interpretation, bzw. ihren Anschluß an die philologische erklären helfen.

Es ist charakteristisch, daß, als vor kurzer Zeit — der Verfasser steht heute selbst nicht mehr zu ihm — der umfangreiche Entwurf einer Theorie der kunstgeschichtlichen Interpretation im Rahmen einer Untersuchung über die Methode der Kunstgeschichte vorgelegt wurde, dieser Versuch bis ins einzelne hinein an den Kategorien der Historik orientiert war, also von der Voraussetzung weitgehender Uebereinstimmung in der Art und dem Vorgehen der Interpretation bildlicher Kunstwerke und literarischer Aeußerungen ausging. Die Scheidung von ikonographischer und formaler Interpretation sucht den besonderen Forderungen des Inhaltlichen und der künstlerischen Formgebung zu entsprechen, und die Theorie hat gern die enge Zusammengehörigkeit der Fragen nach dem Was und dem Wie betont. Die Schätzung — und Ueberschätzung — der technischen Interpretation bildet eine deutliche Parallele zur Hermeneutik anderer Gebiete, wie die generische Auslegung ihre Entsprechung in der kunstwissenschaftlichen Exegese hat. Daß für die kunstwissenschaftliche Hermeneutik sich besonders wichtige Probleme auftun: wie das der Gegebenheitsweise des bildhaften Werkes, das hier vornehmlich verwickelte der Beziehung zwischen Erfassung und — ästhetischer — Würdigung, wie das der Bewertung des historischen Faktors, das der Eindeutigkeit des bildhaften Ausdrucks, bzw. seiner Spannweite, das der Wiedergabe oder „Uebersetzung", bzw. Erläuterung mit sprachlichen

Digitized by Google

Mitteln usw., soll — da für unseren Zeitabschnitt dergleichen Fragen noch keine Rolle spielten, — hier nur angemerkt werden[1].

Der Aesthetik, die, besonders in ihren Blütezeiten, im 17. bis 18. Jahrhundert und in der klassisch-romantischen Periode, diesen Fragen ihre Aufmerksamkeit schenkte, die ja aber von Hause aus andere Aufgaben zu erfüllen hat, hat in unsern Tagen die allgemeine Kunstwissenschaft die Bemühung um die Sicherstellung der Interpretation von Werken der bildenden Künste abgenommen, ohne daß allerdings alle damit in Zusammenhang stehenden Probleme in ihrer Eigenart, Bedeutung und Verbindung schon erkannt oder gar der Lösung entgegengeführt worden wären. Hier ist noch viel zu tun. —

Wir sind damit nahe hingeführt zu den Gebieten geistigen Ausdrucks, die in Rede und Schrift ihren Niederschlag finden, den Kunstwerken und Gebilden der Sprache, des Wortes. Es könnte fraglich scheinen, wie man hier weiter zu scheiden hat, ob zu sondern wäre nach dem Inhalt der Schriftwerke und -stücke: Schriften religiösen, historischen, rechtlichen Charakters, oder nach der — generellen und speziellen — Form — künstlerischer im engeren Sinn, wie Dichtwerken: Epen, lyrischen und dramatischen Erzeugnissen oder einer andern, aber auch strengen Form wie Urkunden, Gesetzen bis zu den loser geformten Gebilden: Briefen, Berichten, Skizzen, Notizen usw. Dabei spielt auch bei allen nicht im engeren Sinne künstlerischen Aeußerungen die Frage der Bestimmung eine wichtige Rolle: ob reine Aeußerung ohne Mitteilungscharakter

[1] Vgl. etwa für die Theorie der kunstwissenschaftlichen Interpretation: Volkelt, System der Aesthetik[2] 1925 II, Kap. XI; Dessoir, Aesthetik und allgem. Kunstwiss.[2] 1923, Kap. VII—IX; Utitz, Grundlegung der allgem. Kunstwiss. I 1914, bes. Kap. 1 u. 6, II 1920, bes. Kap. 1 u. 3. Tietze, Die Methode der Kunstgeschichte 1913; Ders., Geisteswiss. Kunstgeschichte (Kunstwiss. der Gegenwart in Selbstdarst. 1924); Wulff, Krit. Erörterungen zur Prinzipienlehre der Kunstwiss. (Z. f. Aesth., Bd. 12, 1916); Panofsky, Der Begriff des Kunstwollens (Z. f. Aesth., Bd. 14, 4 1919); Nohl, Stil und Weltanschauung, 1920; Waetzoldt, Deutsche Kunsthistoriker I 1921, II 1924; Bildnisse deutscher Kunsthistoriker 1921; Mannheim, Beitr. zur Theorie der Weltanschauungs-Interpretation 1923; Strzygowski, Die Krisis der Geisteswissenschaften 1923; Ders., Forschung und Erziehung 1927; Hedicke, Methodenlehre der Kunstgeschichte 1924.

Digitized by Google

(Notiz), ob Mitteilung usw. Wir bleiben hier bei dem geistigen Ausdruck strengerer Form.

Im Umkreis der so reichen und vielgestaltigen Kategorie: Darstellung im Wort erhebt sich nun, wenn das Verständnis, die Auslegung in ihr Recht treten sollen, eine Frage. Es wird nämlich zu untersuchen sein, ob nicht ein Anspruch zu berücksichtigen ist, innerhalb der Schriftwerke solche von einer Sonderart anzuerkennen, die schlechthin jeder kategorialen Unterordnung sich entzögen. Für die Auslegung der Bibel ist dieser Anspruch geltend gemacht worden. — Ehe wir zu ihm Stellung nehmen, wollen wir kurz auf die Einteilungsfrage noch einmal zu sprechen kommen. Praktisch hat sich, wie wir früher sahen, vor allem innerhalb dreier Kreise eine Hermeneutik gebildet: in der Rechtsforschung, in der Theologie und in der Philologie. Während wir in unsern Darlegungen im ersten Bande auf die juristische Theorie der Interpretation nur sehr im Vorübergehen gelegentlich blicken konnten, haben wir uns die Entwicklung der theologischen und philologischen Auslegungstheorie etwas ausführlicher verdeutlicht. Wir werden damit fortfahren. Dazu gesellt sich in dem Zeitabschnitt, dessen Betrachtung diese und die folgenden Untersuchungen gewidmet sind, die Lehre vom Verstehen, wie sie sich in der Historik ausgebildet hat.

Innerhalb der Entwicklung dieser Disziplinen, deren Entstehung und Abgrenzung ja tief in den Sachen begründet ist, ist die hermeneutische Theorie auf die Analogie vielfach aufmerksam geworden, die sich ihr jeweils in den Nachbardisziplinen bot. Sie hat aber jeweils auch, im Gegensatz zu der genannten Tendenz, auf die Eigenart ihres Auslegungsobjektes reflektiert und die Konsequenzen für die Lehre von seiner Interpretation zu ziehen gesucht. Dabei hat sich vor allem eines als wichtig erwiesen. Der normative Charakter der Rechtswissenschaft, der die Gesetzesauslegung bestimmt, und der Theologie, der ihre Interpretation der heiligen Schriften bestimmt, ist betont und in der hermeneutischen Theorie vielfach der Auslegung anderer nicht in diesem Sinne verbindlicher Schriftwerke gegenübergestellt worden [1]. Wie es mit die-

[1] Etwas anders als in der Rechtswissenschaft und Theologie lag die Sache in der Philologie auch schon, als sie noch bestimmt erschien von

Digitized by Google

sem Anspruch auch stehen mag, er hat jedenfalls das hermeneutische Problem in der Jurisprudenz und in der Theologie besonders dringlich erscheinen lassen und zu der feinen Ausbildung der Interpretationstheorie gerade in diesen mitgeholfen. Dem gegenüber hat die Auslegung unverbindlicher Schriftwerke, also etwa von Dichtungen, sich nur langsam auf ihre Grundsätze besonnen:

Wie sich beispielsweise die Wissenschaft vom deutschen Schrifttum erst spät gebildet hat, so hat sie auch das hermeneutische Problem bis heute noch nicht voll in seiner Tragweite erkannt, die Grundsätze für die Auslegung von Literaturwerken innerhalb der Germanistik und Literaturwissenschaft sind noch kaum systematisch entwickelt und im Zusammenhang mit der allgemeinen Hermeneutik betrachtet worden. Ein außerordentlich verheißungsvoller Ansatz war ja gemacht worden, als im Gefolge Winckelmanns, nach dem Vorbild Herders, der auch hier voranging, und in der Nachfolge Lessings, der mit seiner ästhetischen Kritik den Weg bereitet hatte, die beiden Schlegel eine neue Theorie der künstlerischen Produktion und des Verständnisses entwickelten und damit vor allem die Auslegung von Schriftwerken auf eine neue Höhe hoben. In ihrer Analyse der literarischen Formen und in ihren Charakteristiken der produktiven Geister bereiteten sie eine Theorie des Verstehens von literarischen Erzeugnissen vor, deren universalen Plan Fr. Schlegel entworfen hat. Als man in der Folge daran ging, einen Teil dieser Anregungen aufnehmend, eine planmäßige Erforschung der deutschen Literatur in die Wege zu leiten, traten hinter der historischen und linguistischen, vergleichenden und psychophysiologischen Forschung, bald auch hinter der Textkritik die Probleme der höheren Interpretation ebenso zurück, wie die

---

dem humanistischen Gedanken der Vorbildlichkeit der Antike, als ihre Erkenntnis und damit die Auslegung der „klassischen" Schriften der Gewinnung einer Norm diente. Die Krisis dieses Gedankens in ihrer Auswirkung auf die Hermeneutik beobachten wir in dem Uebergang von Boeckh zu Droysen. Seit das Moment der Normativität in den Hintergrund tritt (abgelöst etwa von dem stärker hervortretenden Gedanken der ästhetischen Vollkommenheit, der Abgeschlossenheit der Entwicklung usw.) mußte der Unterschied in dem Aufbau der genannten Hermeneutiken noch deutlicher werden.

Digitized by Google

ästhetische Kritik, mit der sie vordem verbunden erschienen[1]. Erst Scherer haben diese Fragen wieder im Zusammenhang beschäftigt, aber seine Wirksamkeit liegt ja jenseits des Abschnittes, den wir uns hier gesteckt haben. Er gehört bereits der positivistisch beeinflußten Generation an.

Während sich die Erforschung des Altertums, seiner Sprache und Kultur früh zur Wissenschaft konstituiert hat und dementsprechend zeitig die Besinnung über die Prinzipien der Auslegung antiker Schriftwerke einsetzte, die eine so glänzende Entwicklung der hermeneutischen Theorie zur Folge haben sollte, daß es in ihr zu einer Gipfelleistung der Verstehenslehre überhaupt kommen konnte, ist das Studium der fremden, nichtklassischen Kulturen und Literaturen erst viel später gefolgt. Wie die neuere fremdsprachige, so hat es, trotz ehrwürdigeren Alters, die orientalische Philologie noch kaum zu einer Methodenlehre der Auslegung gebracht. Zu dem Zeitabschnitt, den wir in diesem Bande zu betrachten haben, ist davon, und natürlich erst recht vom Bewußtsein einer Verbindung mit den Erörterungen der allgemeinen Lehre vom Verstehen, keine Rede. —

Nach dem allen hatte sich auch unsere Darstellung in ihrer Auswahl zu richten. Sie zeigt eine Ausbreitung des Interesses an dem hermeneutischen Problem. Sie zeigt ein lebendiges Bewußtsein von der Identität, bzw. Parallelität der Problematik, aber auch eine vielfach intensive Reflexion auf die spezifische Eigenart. Die Frage nach der Möglichkeit einer allgemeinen Hermeneutik und dem Verhältnis der speziellen zu ihr wird vielfach ausdrücklich gestellt. Die Auseinandersetzung hierüber macht die Geschichte der Theorie gerade in der von uns zu behandelnden Epoche so interessant.

Besonders lebhaft ist die Auseinandersetzung in der Theo-

[1] Ich verweise hier nur, — an die, hermeneutische Fragen berührende Darstellung des Werdens der germanischen Philologie von Paul (Grundriß der german. Philol. I, 1 1896) und an die literaturwissenschaftlichen Arbeiten Diltheys erinnernd, — auf Burdachs Darstellung der Entwicklung der Literaturwissenschaft (Einleitung zum Briefwechsel der Brüder Grimm und Lachmann 1925, S. XI f.), auf Unger, Literaturgeschichte als Problemgeschichte 1924; Petersen, Die Wesensbestimmung der deutschen Romantik 1926; Walzel, Gehalt und Gestalt im Kunstwerk des Dichters 1923, Das Wortkunstwerk 1926.

Digitized by Google

logie. Ihr soll darum dieser Band ausschließlich gewidmet sein.

Wir sahen oben, daß gegenüber der Einordnung der biblischen Schriften in die Gruppe der Schriftwerke schlechthin, ein Anspruch angemeldet wird, demzufolge ihnen ein Sondercharakter eignet, der sie nicht in einem Genus aufgehen lassen will und besondere Voraussetzungen und Bedingungen — neben, statt oder unter den allgemeinen — für ihr Verständnis gelten läßt. Der strengere und ausschließlichere ist der Standpunkt nicht nur der katholischen Theologie, sondern auch der reformatorischen und nachreformatorischen evangelischen bis zur Ablösung des Pietismus. Er ist primär im Glauben verankert, und man darf nicht verkennen, wie das vielfach geschehen ist, daß alle Begründung dieser Ueberzeugung sekundär ist und sein soll.

Der Nachweis des Sondercharakters der Bibel wird geführt in einem speziellen „locus" der Glaubenslehre, in der Lehre von der Autorität der hl. Schrift, die, ein wichtiges Kapitel der Dogmatik, selbst mehrfache Revisionen durchgemacht hat. Lagen doch in der Bestimmung der Schrift als Wort Gottes, einer Bestimmung, die keineswegs eine Identifikation zu bedeuten braucht, von Anfang an Schwierigkeiten, die die weitere Entwicklung der Lehre ans Licht treten ließ. Die Theorie der Inspiration im engeren und weiteren Sinne rechtfertigt die Annahme einer absoluten oder relativen Sonderart der Bibel. Wir haben früher die Ausbildung jener Anschauungen betrachtet, die in der Schrift nicht so sehr ein göttliches, sondern ein menschliches, ja ein Werk wie andere Bücher, sehen wollen. Die Theorie der allgemeinen Offenbarung hat dabei im logischen und historischen Sinne einen Uebergang bedeutet. Der Ueberzeugung, die Schrift sei ein menschliches Buch, das menschlich müsse gelesen werden, hat sich, auch in der Folgezeit, doch dann immer wieder die andere gegenübergestellt, die ausgehend von der These ihrer Geistleiblichkeit oder Gottmenschlichkeit die Singularität, ja „Absolutheit" der Bibel statuierte. Während früher der Weg der objektiven Begründung dabei den Vorrang hatte, hat die neuere Zeit vor allem seit Schleiermacher das Hauptgewicht auf den Nachweis der subjektiven Erfahrung gelegt und damit die Autorität der Schrift zu stützen gesucht. Schleiermachers

Digitized by Google

vermittelnde Stellung, die der Ausbildung der allgemeinen Hermeneutik so sehr zugute kam, befriedigte nicht allgemein. Es ergibt sich die Notwendigkeit, die Gegensätze unter seinen Zeitgenossen aufzudecken; die Wirkung seiner hermeneutischen Schriften konnte ja erst lange nach ihrer Konzeption einsetzen. Seiner Schule entstanden Gegnerschaften aus dem Lager der Anhänger des Gedankens der singularen Offenbarung. Mag die entsprechende Lehre vom „geistigen" Verständnis der Schrift auch in der herrschenden Theologie der Zeit zurückgedrängt erscheinen, ein schärfer prüfendes Auge begegnet ihr immer wieder, und ihre Auferstehung in unsern Tagen zeugt für ihre Lebendigkeit. Ein Abschluß der Auseinandersetzung ist in der Epoche, die wir hier zu betrachten haben, nicht erzielt worden. Das Interesse an hermeneutischen Problemen ist ja seit den vierziger Jahren im Zurückgehen; nach der Jahrhundertmitte schwindet es sichtlich. Die Diskussion der Gegenwart mußte vielfach erst suchen, wo sie mit ihren Thesen historische Anlehnung finden konnte. Vieles ist ihr, wie ich in diesem Bande zu zeigen hoffe, überhaupt noch entgangen. „Die Geschichte der Auslegung", so konnte — wir erinnerten schon früher an dieses Wort — einer der bedeutendsten Kirchenhistoriker unserer Tage urteilen, „gehört in der Theologie zu den allervernachlässigtsten Gebieten." Derjenige, der ihr außerhalb der Theologie lange Zeit hindurch fast allein Aufmerksamkeit schenkte, Dilthey, ist vielleicht dem Fehler nicht ganz entgangen, so vorbildlich sein verstehendes Bemühen sich in allen seinen historiographischen Arbeiten auswirkte, aus einer inneren Sympathie mit der idealistischen Religiosität, insbesondere der Schleiermacherschen heraus, hinter den in diese Richtung weisenden Bestrebungen andere zurücktreten zu lassen. Für den hier zu behandelnden Abschnitt läßt uns, wie schon oben erwähnt wurde, ja übrigens auch dieser Führer im Stich.

Von wie großer Bedeutung und Tragweite aber das ganze hier berührte Problem ist, zeigt eine einfache Ueberlegung. Wenn der Sondercharakter der Schrift — unbeschadet dessen, was die Bibel dem praktischen Glauben ist — auch für ihre wissenschaftliche Behandlung und Erforschung geltend gemacht wird, so stellt sich mit allem Ernst die Frage, wie, wenn wirklich die geisteswissenschaftlichen Erkenntnisweisen von der

Digitized by Google

Theologie nicht mehr anerkannt werden, die „Wissenschaft“ und ihre Methoden aussehen sollen, die dann an deren Stelle zu setzen sind. Besonders dann, wenn sogar der auch-menschliche Charakter des Bibelbuches, der seine (Auch-)Einreihung in die Reihe der Geistesäußerungen rechtfertigt, bestritten wird. Wohlbemerkt, nicht nur die dogmatische und praktische Arbeit, die ja sowieso ihren eignen Normen folgt, sondern die historisch-exegetische steht bei dem allen in Frage. Durch das ganze neunzehnte Jahrhundert hindurch geht die Diskussion über diese Frage. Wenn man sie im allgemeinen seit Schleiermacher in einem für die Verbindung positiven Sinne löste — häufig sicherlich auch auf Kosten des spezifisch theologischen Anliegens — so hat es nie an Versuchen gefehlt, den Trennungsstrich deutlichst zu ziehen und ein neues, rein theologisches Erkenntnisideal aufzustellen. Auf die geschichtlichen Disziplinen der Theologie haben diese Versuche wohl am wenigsten wirken können; erst die jüngste Gegenwart will eine „neue“ Historie und damit auch Historik. Wohl aber war die Exegese ein beliebtes Feld für diese Versuche. Wir verfolgen hier ja nicht ihre Geschichte, wohl aber die Auseinandersetzung in der Hermeneutik, ihrer Theorie. Wir werden darum in dem Abschnitt, der der theologischen Auslegungslehre gewidmet ist, auch — allerdings kurz nur — auf die gegenwärtige Diskussion blicken, in der, wohl nicht immer allen sichtbar und bewußt, im Hintergrund die entscheidende Frage nach dem Wissenschaftsbegriff der Theologie steht.

Ich vermisse bis jetzt, trotzdem wohl die Tatsache, daß die protestantische Theologie der Gegenwart in einer bedeutungsvollen Umgestaltung begriffen ist, vielen nicht unbekannt sein dürfte, in der geisteswissenschaftlichen Forschung und Methodik eine Beziehung darauf und eine Auseinandersetzung mit den neuen Strömungen[1]. Und doch wäre eine solche von großer Bedeutung. Gerade theologische Richtungen, die sich scharf gegen eine Präponderanz der apologetischen Auseinander-

[1] Theologischerseits hat man immer wieder Jahrzehnt für Jahrzehnt das Bedürfnis verspürt, die eigenen Auffassungen, Arbeitsrichtungen und Methoden mit denen der Geisteswissenschaften zu vergleichen, sei es um Parallelitäten, Verwandtschaften und Beziehungen festzustellen und nachzuweisen oder teilweise oder totale Gegensätze, Unterschiede und Abweichungen zu konstatieren.

Digitized by Google

setzungen in der Theologie wenden und die dogmatischen Voraussetzungen neu untersuchen und, hinter die Entwicklung der letzten Zeiten weit zurückgehend, begründen wollen, verdienen, wenn sie auch auf die gewohnte Beachtung und Berührung mit den geisteswissenschaftlichen Methoden keinen oder geringen Wert legen, Beachtung von der Seite der „profanen" Forschung. So wollen auch diese Untersuchungen, die ja vorwiegend historischer Natur sind, keineswegs etwa allein dem an der Geschichte der Theologie Interessierten dienen, sondern sie erfüllen ihre Bestimmung erst, wenn sie in der geisteswissenschaftlichen Forschung, der philologisch-geschichtlich-systematischen Methodik zum Nachdenken anregen. — Während noch um die Jahrhundertwende in den Fragen der historisch-philologischen Forschung, und das hieß damals in der Kirchengeschichte und Exegese, als den eigentlich benachbarten Disziplinen — die Dogmatik oder systematische Theologie stand als normative Disziplin sowieso für sich, die Erkenntnislehre galt halb als philosophische Disziplin — die Annäherung immer weiter fortzuschreiten schien und damit eine maximale Angleichung des Wissenschaftsbegriffs erreicht war, während damals — wir gehen jetzt nicht auf die Unterschiede der Schulen und Richtungen in der Theologie ein, sondern sprechen von den herrschenden Tendenzen der Zeit — die Diskussionen und Auseinandersetzungen mit der (Profan-)Historie vor allem die Probleme der materialen Geschichtsauffassung betrafen — ich verweise auf die geschichtsphilosophischen Arbeiten Emil Webers, Elerts, Troeltschs und anderer — ist heute durch die Neuorientierung der Theologie die Diskussionsbasis völlig verschoben, und man darf erwarten, daß die geisteswissenschaftliche Forschung dazu Stellung nimmt.

Auch die Philosophie wird natürlich, wie von der theologischen Gesamteinstellung, so von der theologischen Bewegung in unsern Tagen berührt. Die Entscheidung in der Frage der Auffassung der Schrift ist von großer Bedeutung für die jeweilige Gestaltung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie. Das Feld der erkenntnistheoretischen Problematik ist nur eines unter andern, die vielleicht schon jetzt wieder sehr viel wichtiger werden als sie es in den letzten Jahrzehnten gewesen waren. Auch die philosophischen Kreise sehe ich erst sehr allmählich die Bedeutung der Neuorientierung im theologischen Lager erkennen.

Digitized by Google

IV.

Man sollte glauben, daß die Philosophie stets das Zentrum aller Erörterungen gebildet hätte, die sich aus der Durchdenkung der hermeneutischen Probleme ergaben; mußten dieser doch — so sollte man meinen — die in ihr heimische Untersuchung des Verstehens und der damit zusammenhängenden Fragen entgegenkommen. Wir haben aber schon in unserem ersten Bande gesehen, daß die Philosophie sich durchaus nicht immer für die Probleme der Hermeneutik interessiert und eigentlich nur selten einen Konnex mit der Diskussion dieser Fragen in den Einzelwissenschaften herzustellen gesucht und gewußt hat. Ein Versuch war, so hatten wir gesehen, in der Leibnizisch-Wolffischen Philosophie gemacht worden, — die des 18. Jahrhunderts war dieser Entwicklung nicht günstig. Erkenntnistheoretische Untersuchungen traten in den Vordergrund; die gewaltigen Gedanken Kants beherrschten die philosophischen Auseinandersetzungen. Wir sahen früher, wie etwa von Hamann, vor allem aber von Herder und der jungen Romantik Anregungen in dieser Richtung ausgingen. Schleiermacher hatte dann, wie wir uns bereits vergegenwärtigt haben, die hermeneutische Theorie so umfassend und reich zu gestalten versucht, daß bei ihm zuerst von einer wirklichen Lehre vom Verstehen gesprochen werden kann. Nie waren die allgemeinen Probleme des Verstehens so klar erkannt und im Zusammenhang entwickelt worden. Die Auslegungstheorie, wie sie sich, trotz aller Berührungen und Personalunionen doch schließlich immanent in der Theologie entwickelt hatte, war damit in enge Beziehung zu der philologischen, philosophischen, ästhetischen Lehre vom Verstehen gesetzt. Zum zweitenmal war der Zusammenhang aufgezeigt, den die Philosophie der Aufklärung bereits sich zum Bewußtsein gebracht hatte; würde, wie damals, die Vereinzelung und spezielle Behandlung der Probleme siegen oder diesmal, etwa unter der Initiative der philosophischen Führung, der große Zusammenhang der Probleme des Verstehens gewahrt, erforscht, systematisch untersucht werden? Wir erkannten schon im ersten Band, wie abseits von den Fragen der Fachinterpretation, in den philosophischen und geisteswissenschaftlichen

Digitized by Google

Forschungen und Arbeiten W. v. Humboldts ein — weiterer — gewaltiger Ansatz zu einer philosophischen Behandlung des Verstehensproblems gemacht wurde. Es muß hier ganz deutlich betont werden, daß bei ihm, und nicht in der großen philosophischen Schultradition des Transzendentalidealismus, die Bedeutung dieser Zusammenhänge und Aufgaben erkannt und ihre Lösung in Angriff genommen worden ist. An den Problemen des Verstehens wird deutlich, was eine Philosophie den Einzelwissenschaften zu geben hat; charakteristischerweise hat hier der zwar gewaltig stark einsetzende und zunächst alles zurückdrängende Einfluß der dialektischen Philosophie Hegels auf die Dauer doch nicht nachhaltiger wirken können. Die Meister der Geisteswissenschaften, die bei Hegel lernten, haben sich im Laufe der Zeit von ihm allesamt gelöst und der großen Tradition genähert, die von Humboldt über Ranke in die Gegenwart führt. Humboldt erkannte die Bedeutung, die den Fragen des Verstehens für die Geisteswissenschaften zukommt. Er sah auch, daß ihre Lösung niemals von der philosophischen Gesinnung und Spekulation allein würde gefunden werden können, sondern suchte in seiner eigenen Arbeit und forderte für die Theorie des Verstehens das engste Ineinander von praktisch-empirischer Forschung und theoretisch-abstrakter Reflexion. In so vieler Hinsicht so W. v. Humboldt zu dem gewaltigen Werk berufen schien, in dem die Aufgabe der Grundlegung der Geisteswissenschaften mit der Durchführung und Ausbildung der hermeneutischen Theorie zu leisten gewesen wäre, er hat diese Leistung, so groß und fruchtbar die Anregungen gewesen sind, die von ihm ausgingen, nicht vollbracht. Ich meine, die Gründe dafür, warum die Wirkung Humboldts nicht eine viel größere gewesen ist, als wir sie konstatieren können, sind noch nicht genügend aufgehellt und dargestellt worden. Die relative Isolation, in der Leben und Forschung des großen Mannes sich, besonders gegen das Ende seines Daseins, entwickelten, kann einiges, aber nicht alles erklären. Auch der Wandel des Interesses und der geistigen Gesamteinstellung in der nach dem Tode Goethes, Hegels, Humboldts und Schleiermachers heraufkommenden Generation hellt dieses Problem nicht ganz auf.

Die Transzendentalphilosophie schaltet für unseren Zusammenhang fast ganz aus. Ihr Ausgang von der

Digitized by Google

Analyse des Bewußtseins, ihre subjektivistische Einstellung ließ sie nur schwer ein Verhältnis zu der erkenntnistheoretischen Fragestellung der historischen Wissenschaften finden, geschweige, daß sie ihren Ausgangspunkt in einer dieser eigentümlichen Problematik genommen hätte.

Das gilt besonders für Fichte, es gilt für Schelling und es gilt auch für Hegel, trotzdem kein Philosoph so tief wie er in das Wesen der geschichtlichen Erscheinungen und ihr Werden einzudringen und die Voraussetzungen ihrer Erkenntnis zu klären sich bemüht hat. Die dialektische Methode, die ihre Wirkungen auch bis in die hermeneutische Theorie geübt hat, war nicht dazu angetan, das Verstehen, wie es in den Geisteswissenschaften geübt wurde und geübt werden mußte, aufzuhellen. Das hat der Gegensatz der historischen Schule Savignys, Boeckhs, Rankes, später Droysens und anderer gegen Hegel deutlich werden lassen. Speziell die Probleme der theologischen Hermeneutik konnten in dieser Wissenschaftslehre eine befriedigende und endgültige Lösung nicht erfahren. Das hat der Gegensatz, in dem Schleiermacher, Neander, Tholuck und andere dem Meister der dialektischen Methode gegenüberstanden, das hat die Lösung Rothes, Becks, v. Hofmanns und anderer ursprünglich von ihr beeindruckter Theologen erwiesen.

Wir sehen, von philosophischer Seite erwuchs also dem Erbe Schleiermachers auf dem Gebiet der Verstehenslehre nicht der Verwalter, Mehrer und Vollender, für den alles gerüstet war. Der eigentliche Folger Schleiermachers war, so hatten uns schon die Untersuchungen unseres ersten Bandes gezeigt, August Boeckh, der Philologe. So hoch wir seine längst nicht genügend gewürdigten Verdienste für die hermeneutische Theorie anzuschlagen hatten, wie bewunderungswürdig uns die Breite und Ausdehnung des empirischen Unterbaus, die strenge systematische Form erscheinen mußte, die er dieser Theorie zu geben wußte, so deutlich hatten wir erkennen müssen, daß die universale Tendenz und die zuletzt philosophische Abzweckung der Lehre Schleiermachers hier nicht mehr aufrecht erhalten wurde, daß sie weichen mußte vor den Erfordernissen und Interessen der durch ihr besonderes Objekt speziell bestimmten philologischen Auslegung. Wohlgemerkt: auch Boeckh noch, gerade er, sieht die Ausbildung der Inter-

Digitized by Google

pretationstheorie abhängig von der Lösung des Verstehensproblems, nur eine Verschiebung des Hauptakzentes hat gegenüber Schleiermachers Absicht stattgefunden.

Die hermeneutische Theorie Schleiermachers, deren wichtiger Ansatz in philosophischer Hinsicht also keine Fortführung erfuhr, hat sich aber auch — wie noch ausführlicher darzulegen sein wird — in der Domäne ihrer Herkunft, in der Theologie, nicht ohne weiteres durchsetzen können. Man tadelte, daß der bedeutendste Theologe seiner Zeit sich in seiner Hermeneutik allzuweit von den besonderen Anliegen, Fragen und Schwierigkeiten der theologischen Auslegung entfernt habe, um den allgemeinen Problemen des Verstehens seine Aufmerksamkeit zu widmen. Auch seine idealistische Grundeinstellung erfuhr Kritik von selbständigen, um die Grundlegung der Hermeneutik der Bibel bemühten Geistern.

Während unsere Schilderung im ersten Bande bestimmt war durch den engen Zusammenhang, in den die großen Systeme die theologische, philosophische, ästhetische, philologische und historische Verstehensproblematik gerückt hatten, werden die folgenden Darlegungen die dauernd sich verstärkende Scheidung, Verselbständigung und zum Teil Entfremdung in den einzelnen Disziplinen zu skizzieren haben, die mit dem Fortschritt des Jahrhunderts erfolgt.

Es waren nicht allein, nicht einmal in erster Linie Veränderungen in der Grundauffassung, die etwa für eine Loslösung und Verselbständigung der Spezialhermeneutiken gegenüber der Idee der allgemeinen Verstehenslehre gesprochen hätten — am ehesten war das der Fall in der Theologie der Zeitepoche, die uns hier zu beschäftigen haben wird —, sondern die Entfremdung der Philosophie von den Einzelwissenschaften, die mit dem Niedergang der Hegelschen Spekulation einsetzte, führte vielfach auch zu einer Abwendung von der Erörterung von Prinzipienfragen innerhalb der Einzelwissenschaften. Wie die Abneigung mancher Forscher aus der Historischen Schule gegen die Philosophie eigentlich eine Abneigung gegen die Transzendentalphilosophie, vor allem dann Hegel, war, so galt in den folgenden Jahrzehnten die Philosophie vielfach allgemein als Spekulation für verdächtig. Sie war in dem Zeitraum, den wir hier betrachten, sehr isoliert. Die führenden und repräsentativen Denker boten für

Digitized by Google

die Auffassung und Durchdenkung der Prinzipienfragen in den Geisteswissenschaften wenig: Herbart, stark am naturwissenschaftlichen Erkenntnisideal orientiert, wirkte, wie wir noch zu erwähnen haben werden, zwar mit seiner Psychologie; aber analytisch, wie sie war, hat diese Psychologie, wie auch Herbarts Erkenntnislehre, wenig für die uns beschäftigenden Bemühungen ausgegeben; der bedeutendste Schüler Herbarts, Steinthal, ist zwar für unsern Zusammenhang wichtig, aber die Verstehensprobleme legten sich ihm von der empirischen Forschung her nahe und die Steinthalsche Psychologie war für ihn, scharf gesagt, mehr eine Hinderung als eine Förderung bei ihrer Bewältigung. Schopenhauer, dessen Wirkung ja um die Jahrhundertmitte immer mehr zunahm, wirkte in erster Linie als Weltanschauungslehrer; seine Erkenntnislehre ist bestimmt von dem Gedanken des universalen Kausalzusammenhanges im Reich der Erscheinungen, die zur Metaphysik erweiterte Transzendentalphilosophie wird in seinem Denken zu einem der gewaltigsten Systeme der Welt- und Lebensdeutung, die die neuere Geistesgeschichte kennt. Gleichgültig gegen die Geschichte, wie er war, konnte es nicht die Sache dieses Philosophen, der den universalen Schlüssel zur Deutung der Erscheinungen in seiner Willenslehre zu haben meinte, sein, zu „verstehen“ und dieses Verstehen in die Reflexion zu erheben. Eher durfte man das von dem stark historisch interessierten und logischen Problemen vor allem zugewandten Trendelenburg erwarten, der denn auch in der Tat, in einer übrigens noch nicht genügend untersuchten Weise, auf die einzelwissenschaftliche Arbeit eingewirkt hat. Aber Aristoteliker, der er war, haftete der Gegner der Hegelschen Dialektik zu fest an der hergebrachten Schullogik, als daß er ihre klassischen Fragestellungen durch eine Erörterung der, in der geisteswissenschaftlichen Arbeit bedeutsam gewordenen Probleme hätte auffrischen können. Das war natürlich erst recht bei Twesten, dem Schüler und Nachfolger Schleiermachers, der Fall. Dem bedeutendsten Philosophen im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts, Lotze, lag vor allem der Ausbau der „reinen Logik“ am Herzen, seine Theorie des Erkennens ist deduktiv angelegt, übrigens ebenfalls noch weitgehend an der traditionellen Logik orientiert. Bei aller Vielseitigkeit seines philosophischen Interesses

Digitized by Google

hat auch Lotze, dessen Ausgangspunkt immer der transzendentalphilosophische geblieben ist, die Lehre vom Verstehen nicht befruchten können, so stark seine Wirkung, allerdings erst später, in der Philosophie selbst immer wieder spürbar werden sollte. Anschluß hatte die Philosophie wohl, wie vielfache Personalunionen beweisen, an die Naturwissenschaften. Aber originale Geschichtsphilosophen — Ausnahme allerdings wohl: Marx — fehlten. Die in den Bahnen des idealistischen Denkens traditionell sich bewegende „materiale" Geschichtsphilosophie etwa Lotzes konnte keinen Ersatz für die mangelnde Ausbildung einer Geschichtslogik, einer Theorie des historischen Erkennens bieten; wie Ranke wohl auf Humboldt, so griff Droysen bei der Ausarbeitung seiner Historik auf Schleiermacher zurück. In beiden werden wir daneben natürlich auch noch deutliche Einflüsse von Hegel her wirksam sehen. Daß die Epigonen der großen spekulativen Denker, wie sie im zweiten Drittel des Jahrhunderts noch vielfach die philosophischen Lehrstühle innehatten, nicht weiterführen konnten, ist selbstverständlich. Kein Theologe, Philologe oder Historiker hat sich auf sie, wenn er den Zusammenhängen nachgehen wollte, die die Erkenntnisproblematik seiner Wissenschaft mit der allgemeinen verbindet, stützen oder berufen können. Man denkt an Nietzsches scharfes Wort: Mangel an historischem Sinn, der Erbfehler aller Philosophen. Für diesen Zeitraum gilt das in ganz besonderem Maße.

Man geht wohl nicht fehl mit der Annahme, daß die mangelnde Ausrüstung und Unterstützung, die die Geisteswissenschaften bei der zeitgenössischen Philosophie fanden, mit ein Grund dafür gewesen sind, daß dann, als einmal die Zeit dafür gekommen war, dem eindringenden Positivismus verhältnismäßig wenig Widerstand entgegengesetzt wurde. Mit dem Eindringen des Positivismus aber beginnt ein neuer Abschnitt in der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts in Deutschland. Wir führen unsere Untersuchung zunächst nicht über diesen Zeitpunkt hinaus. Die bekannten Auseinandersetzungen Hayms und Droysens mit seinen Methoden aus der ersten Zeit ihres Bekanntwerdens verraten ein deutliches Gefühl dafür, wie verschiedene Welten hier aufeinandertrafen. Aber die Betrachtung des Eindringens des Positivismus und erst recht die Analyse der komplizierten und vielschichtigen Erscheinung,

Digitized by Google

die wir mit diesem, heute zu einem Schlag- vielfach zu einem Schmähwort gewordenen Ausdruck benennen, ist ein viel zu schwieriges geistesgeschichtliches Problem, als daß wir glaubten, es nebenher „miterledigen“ zu können. Hier wird noch manche Einzelarbeit zu leisten sein, ehe wir darstellen und urteilen, uns wirklich ein Bild werden machen können von den leitenden Tendenzen und Ansichten, den Erkenntniszielen und -methoden, den führenden Persönlichkeiten und den Wandlungen, die diese einflußreiche Bewegung und Umwälzung in den Einzelwissenschaften und in der deutschen Philosophie zur Folge gehabt hat. Die geistesgeschichtliche Arbeit auf diesem Gebiet ist jedenfalls erschwert durch die weitschichtige und schwer übersehbare ausländische Quellenliteratur, die man — und zwar möglichst genau nach ihrer geistigen Herkunft — kennen muß, um dann, wo eine solche vorhanden ist, die Abhängigkeit der deutschen Bewegung konstatieren zu können, andrerseits aber das Spezifische und Neue würdigen zu können, das in Deutschland aus dem fremden Gut sich gestaltete. Die Untersuchungen Diltheys, Mischs, Troeltschs und Rothackers haben ja schon die Wege in einigem bereitet, aber wie gesagt, vieles ist noch zu tun. Wahrscheinlich werden in manchem die heute beliebten und landläufigen Ansichten und Beurteilungen revidiert werden müssen; das „Verstehen“ hat hier noch allerlei Arbeit vor sich.

Aber wir wollen nicht vorgreifen. Unsere Darstellung der Entwicklung der Hermeneutik führt uns bis zu Erscheinungen der 60er Jahre — nicht weiter. Wo eine Lehre vom Verstehen berücksichtigt wird, die später hervorgetreten ist, handelt es sich, wenn nicht überhaupt posthume Veröffentlichungen in Frage stehen, um Gedankenzusammenhänge, deren Genesis weiter zurückreicht, die nach Urheber und Charakter in einen früheren Zeitabschnitt zurückweisen.

So bleibt uns nur mehr, ehe wir in die Darstellung selbst eintreten, die Rechtfertigung für die Auswahl der dargestellten Lehren. Daß die theologische Hermeneutik der von uns berücksichtigten Jahrzehnte vielfach so gut wie unbekannt ist, wurde schon erwähnt; so empfahl sich eine möglichst umfassende Heranziehung der für die Kenntnis der Problematik wichtigen Schriften und Autoren. Letztere glaubten wir immer wieder auch nach Möglichkeit selbst zu Worte kommen lassen

Digitized by Google

zu sollen; die Literatur ist eine so außerordentlich weitschichtige — über Zeitschriften, Sammelwerke, Briefliteratur, Schriften verschiedenartigster Bezeichnungen und Fächer sich verteilend — daß dem Leser nicht immer zugemutet werden konnte, sich den umfangreichen, zum Studium und zur Lektüre der Quellen notwendigen Apparat zusammenzusuchen. Wenn vielleicht die vielfältig zwischen den einzelnen Theorien und Lehren hin und her laufenden, vielfach sich kreuzenden, schneidenden, verschlingenden Fäden nicht immer genügend deutlich werden, so mag zur Entschuldigung angeführt werden, daß es zunächst galt, die typischen Positionen, die individuellen Anschauungen und Lehrmeinungen erst einmal für sich kennen zu lernen und deutlich werden zu lassen und — in einem bescheidenen Maß — in den höheren Zusammenhang der betreffenden Gesamtanschauung zu stellen. Wiederholungen sind natürlich in einer dogmengeschichtlichen Untersuchung nicht ganz leicht zu vermeiden; gerade aber die Auffassung, Betonung und Nuancierung der durchgehenden großen und kleinen Themen und loci ist ja eine jeweils verschiedene, und dann vielfach von nicht zu unterschätzender Bedeutung.

Wenn die Darstellung wohl auch manchmal vielleicht den Eindruck aufkommen lassen könnte, als lasse hier nur der kühle und unbeteiligte Historiker die Geschichte einer großen und bewegenden Frage ohne sonderliche innere und persönliche Teilnahme an sich vorüberziehen, so würde das ein falscher Eindruck sein. Der Verfasser, der in der Darstellung selbst zurückzutreten hat, bekennt hier, daß er von den in Rede stehenden Fragen, je näher und ausführlicher er sich mit ihnen selbst, mit den Antworten, die auf sie gegeben, den Lösungsmöglichkeiten, die für sie vorgeschlagen worden sind, beschäftigt hat, um so stärker ergriffen worden ist. Mit diesem Bekenntnis möchte er die allgemein einführenden Betrachtungen zur Fortführung seiner Untersuchungen zur Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert schließen.

Digitized by Google

Einleitung.

„Einen Zweig des Gartens bringt man
wohl zur Stadt, doch den Garten
nie zur Stadt gebracht man hat."

Die hermeneutische Theorie Schleiermachers setzt, so sahen wir in dem ersten Bande unserer Darstellung, die Arbeiten und Erkenntnisse der Theologie der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts voraus. In der Auffassung der Bibel waren sich die führenden Hermeneutiker dieser Zeit, die Michaelis und Eichhorn, Semler und Ernesti einig. Der Geist Herders und Baumgartens breitete sich aus. Wenn in der pietistischen Theologie noch starke Nachwirkungen der reformatorischen und nachreformatorischen Grundanschauungen festgestellt werden können, so erscheint in entscheidenden Punkten die Kontinuität unterbrochen, nachdem die historische Theologie die pietistische abgelöst hat. Das Verständnis der Bibel nach der sprachlichen und geschichtlichen Seite lag den hermeneutischen Lehrern Schleiermachers am Herzen; sie waren überzeugt von der Notwendigkeit, die Interpretation der biblischen Bücher an den Grundsätzen zu orientieren, die die allgemeine Auslegungslehre entwickelt hatte, und sie sahen keine Schwierigkeit diese Unterordnung zu vollziehen, denn die Bibel war ihnen — abgesehen von dem, was sie ihnen sonst noch war — jedenfalls ein Schriftwerk, das mit andern Schriftwerken gemeinsame Züge besitzt. Der nahen Verwandtschaft ihrer Arbeit mit der Auslegung der Profanschriftsteller des klassischen Altertums blieben sich diese Männer in der Praxis und Theorie bewußt; die Personalunion des theologischen und philologischen Inter-

Digitized by Google

esses in so repräsentativen Erscheinungen wie Ernesti, Morus und C. D. Beck weist darauf hin. Für hermeneutische Probleme besaß die Zeit ein vorzügliches Interesse, einer der wenigen Züge, die ihr mit der pietistischen gemeinsam sind.

An der Lektüre von Ernestis Institutio hat sich Schleiermacher gebildet. Wir sahen, wie souverän der große Theologe die Anregungen zu verarbeiten verstand, die ihm von allen Seiten zuströmten, wie umfassend der Zusammenhang konzipiert war, in den er seine hermeneutischen Bemühungen einzustellen bestrebt war. Sein Verdienst um die theologische Theorie der Auslegung ist nicht hoch genug einzuschätzen; er hat allererst eine Lehre vom Verstehen daraus gemacht. Man neigt heute in der Theologie vielfach dazu, aus grundsätzlichen Gegensätzen heraus Schleiermachers Theologie abzulehnen[1]. Auch wo das geschieht, sollte man sich bewußt bleiben, nicht nur der außerordentlich tiefen und fruchtbaren Anregungen, die von dieser Seite ausgegangen sind, sondern auch der längst noch nicht genügend gewürdigten und natürlich erst recht nicht ausgeschöpften Lehre vom Verstehen im besonderen, von der auch theologische Gegner — wie die führenden Köpfe unter diesen auch durchaus zugestehen — sehr viel lernen können. Einmal, in der hermeneutischen Theorie Schleiermachers, sind die Bemühungen innerhalb der verschiedensten Geistesgebiete zu einer Regelgebung der besonderen Erkenntnisart, die ihnen — mindestens in sehr wesentlichen Zügen — allen gemeinsam ist, fortzuschreiten, wirklich zusammengeflossen, einmal, in seiner Lehre, hat die Theologie die Führung in der Erörterung der Grundfragen innegehabt. Wenn man heute vielfach zu der Meinung neigt, daß der Preis, den die theologische Auslegungstheorie für diesen Ruhm gezahlt, zu groß war, ja, wenn man sich jetzt durchdrungen zeigt von der Ueberzeugung, daß dieser scheinbare Höhepunkt in Wirklichkeit so etwas wie einen Tiefpunkt in der Geschichte der Bemühung um ein Verständnis

[1] Ich erwähne nur zwei bedeutsame Aeußerungen in diesem Sinne: Brunner, Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben, dargestellt an der Theologie Schleiermachers 1924 und Barth, Schleiermacher (Zwischen den Zeiten 1927, 5); vgl. auch Mulert, Luther und Schleiermacher (Christl. Welt 42. J., 22/23, 1928); Wobbermin, Der Streit um Schleiermacher in seiner Bedeutung für die heutige Gesamtlage der ev. Theologie (Z. f. ev. Rel. Unterr. XXXVI, 1928, S. 22).

Digitized by Google

der Schrift darstelle, so wird, so paradox dies klingt, dadurch das interne Verdienst Schleiermachers um die Ausbildung und Durchbildung der Verstehenslehre nicht berührt. Er hat Gesichtspunkte zur Geltung gebracht und Kategorien entwickelt, die immer wertvoll bleiben werden, auch wenn sie nicht geeignet wären, das spezifische Objekt der biblischen Auslegung in seiner Gänze oder in seinem vollen Wesen zu erfassen. Die hermeneutischen Theoretiker aller Disziplinen und Richtungen sind bei Schleiermacher in die Schule gegangen und haben von ihm gelernt; wir werden im folgenden kaum einer wichtigeren hermeneutischen Lehre in den außertheologischen Disziplinen begegnen, die nicht seine Einwirkungen zeigt. In der Geschichte dieser Wissenschaften steht der Name Schleiermacher auf ewig verzeichnet. Selbst wenn es stimmt, daß seine Theorie der Interpretation dem Sondercharakter der biblischen Schriften nicht gerecht geworden ist und werden konnte, wird für die Auslegung anderer geistiger Werke [1] seine Lehre vom Verstehen immer von der höchsten Bedeutung bleiben, und wenn die Theologie es vergessen will, so werden die andern Geisteswissenschaften sie immer wieder daran zu erinnern haben, wieviel diesem großzügigsten Entwurf zu danken ist, den die Geschichte der hermeneutischen Bemühungen überhaupt kennt. Wie ein Berg, den man sich zu erklimmen bemüht hat, wenn man, in der Niederung fortschreitend, sich von ihm entfernt, noch einmal in seiner ganzen Größe und Mächtigkeit den sich von ihm Entfernenden beeindruckt, so wird, im Fortgang unserer Betrachtungen, immer wieder einmal das gewaltige Massiv des Schleiermacherschen Systems in der Ferne auftauchen und so manchen kleinen Gipfel und Hügel, auf den uns unsere Wanderung führt, überragen [2].

[1] Es ist immer wieder erstaunlich zu sehen, wie wenig die bedeutenden Anregungen, die Schleiermacher zur Theorie des geistigen Schaffens in seiner Aesthetik und Psychologie vor allem, gegeben hat, in der Literaturwissenschaft z. B. ausgenutzt worden sind.

[2] Es wird immer wieder lehrreich sein, wenn man Schleiermachers Auffassung vom Wesen und den Aufgaben der Theologie sich vergegenwärtigen, geschichtlich würdigen und kritisch beurteilen will, die Darlegungen in seinem geistigen Testament, in dem Sendschreiben an Lücke nachzulesen. Manchen Mangel in seiner Theologie hat er, das spürt man hier, selbst empfunden, aber ergreifend hat er auch bis zuletzt zum Ausdruck zu bringen gesucht, wie notwendig ihm die Verbindung zwischen der „Profan"-Wissenschaft und der Theologie

Digitized by Google

Aber es kann kein Zweifel sein, daß die an Ideen und Gesichtspunkten, an Kategorien und Beobachtungen so reiche hermeneutische Lehre Schleiermachers das Verständnis des spezifisch theologischen Auslegungsgegenstandes, der Bibel, nicht in jeder Hinsicht in genügendem Maße sichergestellt hat. Zunächst einmal mußte wohl — rein äußerlich — der verhältnismäßig lose Zusammenhang der Schleiermacherschen Lehre vom Verstehen mit der Erörterung der Probleme der sog. Spezialhermeneutik auffallen; vom N. T. ist, so hören wir immer wieder in den zeitgenössischen und späteren Auseinandersetzungen, so wenig die Rede in dieser Hermeneutik. Aber die Auffassung von der hl. Schrift selbst, die der Interpretationstheorie Schleiermachers zugrunde liegt, erschien auch angreifbar.

Wir sahen oben in unserer allgemeinen Einführung zu diesem Bande, daß in der Frage der Auffassung und Beurteilung der biblischen Schriften im Laufe der Zeiten vielfach gegensätzliche Anschauungen hervorgetreten sind[1] und daß vor allem

schien, die Verbindung, für die — in der ihm vorschwebenden Form — zu arbeiten ihm stets Lebensaufgabe gewesen ist, wie abwegig und gefährlich für beide eine Auseinanderreißung.

Erinnern wir uns an Stellen wie die: „Wenn man mit dem Schwert dreinschlagen kann gegen die Wissenschaft; wenn man im Besitz aller äußeren Hilfsmittel sich einzäunen kann gegen allen Angriff gesunder Forschung, und nun drinnen eine gebietende Kirchenlehre aufstellen, die allen draußen als wesenloses Gespenst erscheint, dem sie aber doch huldigen müssen, wenn sie einmal ordentlich begraben sein wollen: so braucht man sichs freilich nicht anfechten zu lassen, was irgend auf diesem Betrieb geschehen mag." (Theol. Stud. u. Krit. 1829, S. 489; Neuausgabe (Mulert) S. 36.) — In diesem Zusammenhang hat er die warnende Frage gestellt: „Soll der Knoten der Geschichte so auseinandergehen; das Christentum mit der Barberei, die Wissenschaft mit dem Unglauben?" Davor war Schleiermacher bange.

[1] Leider fehlt eine zuverlässige und umfassende Geschichte der Auffassungen von der heiligen Schrift im 19. Jahrhundert. Für die älteren Zeiten ist, neben den allgem. dogmengeschichtlichen Darstellungen (etwa Ritschl, Seeberg, Lüdemann) und den historischen Abschnitten der Dogmatiken, zu vergleichen:

Diestel, Geschichte des Alten Testaments in der christl. Kirche 1869; Reuß, Die Gesch. der hl. Schriften Neuen Testaments [6] 1887; Cremer, Art. Inspiration Pr. R. E. Bd. 9, S. 183 ff.; Rothe, Zur Dogmatik [2] 1869, bes. S. 125 ff. (eingehende Darlegung und Kritik von dem eignen, später (Kap. III) zu erörternden Standpunkt Rothes aus); Tholuck, Ueber Inspiration (Deutsche Zeitschr. f. christl. Wiss. u. Leben

Digitized by Google

zwei Grundmeinungen sich dabei immer wieder gegenüberstehen, die dann natürlich auch in der Bezeichnung der hermeneutischen Voraussetzungen, Aufgaben, Mittel und Ziele stark voneinander abweichen müssen. Diese beiden Anschauungen sind nicht gleich alt, sondern wir sahen, daß die in der katholischen und ursprünglichen protestantischen Theologie heimische Auffassung ausging von der Ueberzeugung von dem in der hl. Schrift enthaltenen Worte Gottes — revelatio sacris literis comprehensa —, das sie zu einem ganz eigentümlichen, unvergleichlichen Gebilde macht. Inwieweit von dem göttlichen Charakter der Bibel zu sprechen sei, ist verschieden bestimmt worden. Luther[1] selbst erblickt den Grund ihrer Autorität darin, daß sie das Wort Gottes enthalte[2]. Also die Schrift

1850, Nr. 16 ff.; 42 ff.); Nitzsch, Lehrbuch der Dogmatik §§ 41 ff.; 26 ff.

Ferner die Arbeiten von Gennrich, Der Kampf um die Schrift in der deutsch-evang. Kirche des 19. Jahrh. (1898) (in den, den ersten Jahrzehnten gewidmeten Abschnitten einigermaßen orientierend, in den späteren Partien allzusehr durch die aktuelle Situation bestimmt); Haack, Die Autorität der hl. Schrift, ihr Wesen und ihre Begründung 1899; mit lehrreichen histor. Belegen; Kropatscheck, Das Schriftprinzip der luth. Kirche I 1904 (lediglich spätmittelalterl. u. vorreformatorische Schriftlehre, diese instruktiv, behandelnd). Dort (bes. bei Gennrich) ist auch die ältere Lit. verzeichnet; Vollmer, Vom Lesen und Deuten hl. Schriften 1907; v. Dobschütz, Bible in the Church (ERE II S. 579 ff.).

Ferner etwa: Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte [2] 1912; Köhler, Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte 1910; Weber, Histor. krit. Schriftforschung und Bibelglaube [2] 1914, Abschn. I; Krüger, Der Historismus und die Bibel 1925; Barth, Das Wort in der Theologie von Schleiermacher bis Ritschl (Zwischen den Zeiten 1928, 2).

Dazu die im folgenden zu den Lehren von der Inspiration und Offenbarung genannten und die speziell (systematischen und historischen) hermeneutischen Schriften, sowie die entspr. Artikel der PrRE. u. RGG. in den verschiedenen Auflagen.

[1] Für die reformatorische Lehre von der Schrift vgl.: Gaß, Geschichte der protest. Dogmatik, I S. 235 ff.; Ihmels, Die christl. Wahrheitsgewißheit [3] 1914, Kap. 1 u. 2; Ritschl, Dogmengesch. d. Protest. I, I 1908 (vgl. dort (S. 57 ff.) die Unterscheidung von vier Formen der Inspirationstheorie in der altprotest. Theologie) und bes. Kap. VI: Luthers Auffassung von der inspirierten hl. Schrift und von der Bedeutung der hellen und klaren Stellen in ihr. Dazu Holl, Luthers Bedeutung für die Fortschr. d. Auslegungskunst, Ges. Aufs. I, Kap. 9 und neuestens: Bauer, Die Wittenberger Universitätstheologie 1928, bes. Kap. 2.

[2] „Die Krippe darin Christus liegt" — wie sein bezeichnendes Wort

Digitized by Google

wird nicht dem Worte Gottes gleichgesetzt, sondern dieses ist in ihr enthalten [1]. Die Freiheit des Auslegers auch gegenüber dem Wort der Schrift wird dadurch gesichert. Si adversarii scripturam urserint contra Christum, urgemus Christum contra scripturam, so Luther. Die Theorie der Verbalinspiration ist dann bezeichnend für die lutherische Orthodoxie [2]. Während man annahm, daß die göttliche Natur der Schrift [3] für die Gläubigen eines Beweises unbedürftig sei,

lautet. — „So aber ergibt sich der berühmte reformatorische Grundsatz, daß die Hl. Schrift sich selbst auslegt oder aus ihr selbst ausgelegt werden muß, um eben im Sinne des in ihr redenden Heiligen Geistes verstanden zu werden. Denn scriptura, so sagt Luther [zu Gal. 3, 264], id est spiritus in scriptura" (Ritschl, a. a. O. S. 83).

[1] Daß auch die altreformierte Theologie diese Anschauung vertrat, ist bei Barth, Dogmatik I S. 43 ff. mit einigen Belegen nachgewiesen.

[2] Vgl. etwa die Fassung bei dem letzten „Klassiker" der Orthodoxie, bei Hollaz, Examen theologicum acroam. Für unsern Zusammenhang ist vor allem wichtig die propaedia theol. III: de scriptura sacra. — Der erste Vertreter der Ansicht von der Verbalinspiration unter den luth. Theologen ist der in der Geschichte der Hermeneutik (siehe Verstehen I, Einl. S. 14) so wichtige Flacius (dazu Ritschl, a. a. O. Kap. XI mit bedeutsamen Belegen), der zwischen den Begriffen der hl. Schrift und des Wortes jede wesentliche Differenz aufhebt. Er selbst, Chemnitz, Selnecker und Hunnius entwickeln noch nicht genauer die Inspirationslehre, stehen aber auf ihrem Boden. Joh. Gerhard, der große Systematisator, bezeichnet hier einen neuen Einschnitt. Vgl. auch Ritschl a. a. O. Kap. XIII.

[3] Wird die durch die Bezeichnung der Schrift als Wort Gottes nahegelegte Frage, inwiefern sie dies sei, beantwortet mit der Behauptung: accurate loquendo sei sie das Verbum Dei, so ist es nur konsequent, wenn man, wie in der altlutherischen Orthodoxie vor allem seit Gerhard, zu der Annahme von Gott als ihrem eigentlichen Urheber (auctor primarius) und den menschlichen Schriftstellern als seinen passiven Werkzeugen fortschreitet (Hollaz, a. a. O. quaest. IX). Eine hermeneutisch interessante Nuance dieser Auffassung ist die Bestimmung, daß, da Gott non ad sciendum, sed ad scribendum die auctores secundarii inspiriere, nicht notwendig sei, daß der Betreffende selbst versteht, was ihm diktiert wird (Gennrich, a. a. O. S. 14).

Die Theorie der Verbalinspiration hat so etwa folgende Behauptungen eingeschlossen (Vgl. wieder Hollaz, a. a. O. quaest. XI ff., bes. XVII): Inspiration auch der Lesezeichen, Vollkommenheit von Stil und Sprache aller biblischen Schriften, Abwesenheit aller Unrichtigkeiten, Fehler und Irrtümer in ihnen; dazu — die (von Gerhard eingeführte) Lehre von den affectiones — Vindizierung nicht nur von auctoritas, perfectio sive sufficientia, perspicuitas, sondern auch der efficacia (die Bibel als Gnadenmittel, — daher ihre doppelte Behandlung in der früheren Dogmatik einmal in den Prolegomena, dann in der Lehre von den Gnaden-

Digitized by Google

hat man schon in der nachreformatorischen Theologie systematisch [1] Kriterien auszubilden gesucht, die den diese Voraussetzung nicht Teilenden von der Besonderheit und Göttlichkeit der Schrift überführen sollten [2]. Gegen den Einwand [3], die Berufung auf das Zeugnis des hl. Geistes sei ein sophistischer Zirkel, hatte schon Hollaz bemerkt, es sei ein Unterschied zwischen einem regressus demonstrationis und dem sophistischen Zirkel [4]; während man beim letzteren vom Unbekannten

---

mitteln; vgl. uns. Abschnitt über die Lehre Rothes) — die Wirkung des hl. Geistes in ihr usw. Für die Milderung und Einschränkung sind Unterscheidungen charakteristisch wie die von revelatio, directio und permissio, von der Inspiration der Schrift und der Schriftsteller, von Graden der Inspiration, der habituellen und momentanen Eingebung usw.

Vgl. dazu Tholuck, a. a. O. S. 125 ff.; Rothe, a. a. O. S. 131 ff.; Cremer, a. a. O. S. 183, bes. 181 ff.; Gennrich, a. a. O. S. 14 ff.; Haack, a. a. O.; Nitzsch, Lehrb. d. ev. Dogmatik I, S. 43; Stange, Die Bedeutung der Hl. Schrift und der Begriff der Offenbarung (Z. f. hist. Theol. III, 4 u. 2); Brunner, Rel. Phil. 1927, S. 12 ff., 80 ff.; Art. Inspiration RGG [2] III, S. 289 ff.

[1] Systematische Untersuchungen über die göttliche Herkunft und Autorität der hl. Schrift sind unter den Lutheranern, nach Ritschl (a. a. O. S. 122 ff.) zuerst von Georg Major, De origine et autoritate Verbi Dei (1550) angestellt worden.

Vgl. für die nachlutherische Schriftauffassung auch Ihmels, Die christl. Wahrheitsgew. I. Kap. 2.

[2] Aeußere Kriterien sind z. B. das Alter der Schrift, die einzigartige Erleuchtung und Wahrheitsliebe der Verfasser, die die Lehre beglaubigenden Wunder, das übereinstimmende Zeugnis der Kirche usw.; innere: die Majestät des in der Schrift sich selbst bezeugenden Gottes, die Einfalt und Würde des Stils, die Erhabenheit ihrer Mysterien usw. (vgl. etwa Hollaz, a. a. O. quaest. XXIX ff.). — Es soll hier (vgl. Verstehen I, S. 13) angemerkt werden, daß die islamische Theologie zu diesen Kriterien verblüffende Analogien bietet in der Lehre von der iǧâz, der Beschaffenheit (Wunderbarkeit) des Korans (über die etwa bei Tor Andrae, Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde [1927] nachzulesen ist). Eine Vermittlung stellt wohl die spätjüdische Theorie der Schrift dar (über deren Inspirationstheorie [Formalprinzip, Eigenschaften, Auslegung] vgl. Weber-Schnedermann, Jüd. Theologie [2] 1897, § 20 ff.).

[3] Luther selbst hat, so Ihmels, Wahrheitsgew. S. 36, die Frage, wodurch dem Christen es sich verbürge, daß die von ihm behauptete Gewißheit nicht etwa Selbsttäuschung sei, wenig bekümmert.

[4] Vgl. Haack, a. a. O. S. 68 ff.. Mit diesem Argument, das schon Quenstedt kennt (vgl. Gaß, Gesch.d. prot. Dogm. I, S. 237), hat später besonders Wegscheider wieder gearbeitet. Vgl. dazu Nitzsch, Lehrb. d. ev. Dogm. S. 165, 197.

Digitized by Google

zum Unbekannten fortgeht, weist der regressus demonstrationis von einer unendlichen Erkenntnis (a cognitione confusa) zu einer genaueren zurück[1]. Er hatte gegenüber dem Vorwurf, das Ansehen der Schrift werde auf den Glauben gegründet, indes dieser doch schon vorausgesetzt werden müsse, um der Schrift ein besonderes Ansehen einzuräumen, unterschieden zwischen der Bezeugung des Geistes an die conversi und renati und an die in via ad conversionem et regenerationem Befindlichen. Den Glauben der ersteren an die Göttlichkeit der Schrift bestärkt das Geistzeugnis, bei diesen weckt und entzündet es ihn gleichzeitig[2]. Für die altprotestantische Lehre von der Autorität der Schrift, deren Selbstbeglaubigung auf Grund des Zeugnisses des hl. Geistes erfolgt[3], ruht also das Hauptgewicht auf dem Nachweis eines objektiven Charakters[4], der den biblischen Schriften zukommt, insofern in ihnen der Geist spricht. Auf eine Anschauung von ihrer Entstehung und ihrem Sinn stützt sich hier die Begründung ihrer Autorität[5].

Dieser Erweis mußte seine Kraft einbüßen, sobald einmal die Lehre von der Entstehung und dem Wesen der Schrift, auf der er ruht, erschüttert wurde. Diese Erschütterung ist durch die Ausbildung und Ausbreitung der historischen und philosophischen Kritik bewirkt worden. Das Schwergewicht

---

[1] Hollaz, a. a. O. quaest. XXXII.

[2] Vgl. im übrigen für die Frage nach dem Verhältnis von testimonium externum (Schrift) und internum für die Heilswirkung den Menschen in der altprot. Dogmatik die dogmengeschichtlichen Darstellungen.

[3] Vgl. Klaiber, Die Lehre der altprotest. Dogmatiker von dem Testimonium Spiritus S. und ihre dogmatische Bedeutung, Jahrb. f. dtsch. Theol. 1857, 1—54.

[4] Wir können auf die Frage, wie groß neben der objektiven Autorität der Schrift die Rolle der subjektiven Vergewisserung in der reformatorischen Theologie speziell bei Luther angesetzt wird, hier nicht eingehen. Vgl. dazu etwa Ihmels, Glaubensgew. S. 25 ff., 242 ff.

[5] Vgl. etwa Tholuck, a. a. O. S. 140 f. Calixt ist einer der ersten, die einer freieren Auffassung der Inspiration huldigen. Der Pietismus wirkte durch seine Betonung bestimmter, auf die Erweckung und Stärkung des praktischen religiösen Interesses gerichteter Züge des Offenbarungswortes in ähnlicher Richtung. Die Zeit der Aufklärung führte diese Entwicklung fort. Spinozas Bibelkritik wies ihr den Weg. Für die Kritik an der Inspirationslehre auch von positiver Seite sind Tholucks Ausführungen (a. a. O. S. 330 ff.) heute noch bedeutsam. Der Gegner Strauß' wendet sich hier deutlich gegen die starre Auffassung seiner Zeitgenossen wie Gaussen, Rougemont usw.

Digitized by Google

in der Begründung der biblischen Autorität hat sich entsprechend verschoben. Der Hauptakzent ist mehr und mehr auf den Nachweis ihrer besonderen Wirkung und der in dieser erfahrenen Kraft verlegt worden[1]. Der subjektive Erkenntnisgrund wird wichtiger als der objektive Realgrund[2]. Mit dieser Entwicklung, die im 18. Jahrhundert fortschreitet[3], vor allem aber in Schleiermacher einen Höhepunkt erreicht, geht nun parallel die Ausbildung und Befestigung jener anderen Ueberzeugung, die in der Schrift nicht so sehr das Wort Gottes als ein Zeugnis vom Worte Gottes sehen will, eine Urkunde nicht so sehr der Offenbarung, als von und über die Offenbarung[4]. Wir haben früher darauf hingewiesen, wie verschiedenartige Einflüsse zu der Entstehung dieser Ansicht

[1] Haack geht in seinen gut orientierenden Vorlesungen über Die Autorität der Hl. Schrift, ihr Wesen und ihre Begründung (bes. S. 11 ff.) von den beiden — traditionellen (vgl. etwa Hollaz, a. a. O., quaest. XXXIV f.) — Grundfragen aus: unde est auctoritas scripturae? und unde innotescit nobis auctoritas scripturae? Er bekämpft im übrigen die Subjektivierung und Psychologisierung in den neueren Begründungen der Schriftautorität.

Noch bis vor kurzem stand auch in der Inspirationslehre der Gegenwart, auch in der konservativen Auffassung vielfach das subjektive Moment im Vordergrund. Vgl. z. B. die Lehre Ihmels', der im übrigen (Christl. Wahrheitsgew. 1) sorgsam dem Verhältnis beider Faktoren in der Entwicklung der protest. Theologie nachgeht. „Ja es muß Schleiermacher auch darin recht gegeben werden, daß erst bei zunehmender Erfahrung dem Christen sich ganz erschließt, was er an der Bibel hat" (a. a. O. S. 246). — Dabei wirkte einmal die gleich oben anzudeutende Tradition von Schleiermacher her nach, die sich in die mehr Rothe und die mehr v. Hofmann folgende Theologie gabelte, zum andern die um die Jahrhundertwende stärker werdende Tendenz zur Betonung des psychologischen Momentes. Heute wird vielerorts vor allem unter dem Anstoß der Einflüsse aus der reformierten Theologie, eine Erneuerung der alten objektivistischen Auffassung versucht.

[2] Vgl. Nitzsch, Lehrb. d. ev. Dogmatik § 30.

[3] S. J. Baumgartens, des bekannten Hermeneutikers (vgl. Verstehen I, S. 17) Lehre von der Autorität der Schrift, die für die Auffassung des 18. Jahrhunderts in gewissem Sinne charakteristisch ist, ist bei Ihmels (Wahrheitsgew. S. 67 ff.) übersichtlich dargestellt.

[4] Ueber Schleiermacher hinaus ist vor allem R. Rothe hier zu nennen, auf dessen Lehre wir ja unten ausführlich zu sprechen kommen werden. „Denn was die Bibel an sich selbst ist", heißt es einmal typisch in einer seiner Schriften, „das kann ja sachlich nur dadurch bestimmt werden, was sie uns ist". (Zur Dogm. S. 220). Vgl. auch Nitzsch, Lehrb. d. evang. Dogmatik [3] 1911, § 41 ff., bes. 43.

Digitized by Google

zusammengewirkt haben[1]. Herder hat die Losung ausgegeben: „Menschlich muß man die Bibel lesen, denn sie ist ein Buch von Menschen für Menschen geschrieben". Das war im Sinne Lessings gesprochen, das wies in der Richtung weiter, die Spinozas Theologisch-politischer Traktat eingeschlagen hatte; die historisch-kritische Schule Semlers nicht weniger als die grammatische Ernestis war durch diese Anschauungen bestimmt[2]. Sie wirkten unmittelbar auf Schleiermacher.

Seine Auffassung von der Schrift ist bestimmt durch den von ihm vorgefundenen aber systematisch ausgebildeten Gedanken einer allgemeinen Offenbarung im Gegensatz zu der Annahme einer singularen im Gottesbuch[3]. Damit wird die Bibel aus ihrer Isolierung herausgehoben und in einen größeren Zusammenhang versetzt: sie ist eine Religionsurkunde, die wir als solche zu verstehen haben[4]. Auf diese Anschauungen ist auch seine hermeneutische Theorie aufgebaut. Es ist ihr der Vorwurf gemacht worden, daß sie den generellen Gesichtspunkten gegenüber die speziellen allzusehr habe zurücktreten lassen; das habe seinen Grund in der von ihm durchgeführten Scheidung von Offenbarung und Schrift, der von ihm eingeleiteten, durch Herder, Kant und Lessing vorbereiteten

[1] Neben den dogmen- und kirchengeschichtlichen Darstellungen ist hier besonders auf die Forschungen Diltheys zur neueren Geistesgeschichte zu verweisen. (Vgl. vor allem Ges. Schr. Bd. II).

[2] Vgl. Zscharnack, Lessing und Semler. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Rationalismus und der kritischen Theologie 1905, bes. II, D, C, D, u. VI.

[3] Schon die Reden deuten bekanntlich Schleiermachers Offenbarungsbegriff an. Vgl. dann vor allem Glaubensl. § 10. Dazu Nitzsch, Lehrb. d. ev. Dogm. § 22 u. 30, wo die Entwicklung und Fortführung und die Gegenbewegung gegen die Offenbarungsauffassung Schleiermachers gut dargestellt ist.

[4] Vgl. bes. Glaubensl. § 149 und 150. Dort Schleiermachers Lehre von der Eingebung. Für Schleiermacher ist es nicht eigentlich der Geist Gottes, aus dem die Schrift geboren (und aufzufassen) ist, sondern der Heilige Geist, der identisch ist mit dem Gemeingeist der christlichen Kirche §§ 133 ff. 140 ff. In den Zusammenhang und die Entwicklung des Geisteslebens ordnet sich wie die Abfassung, sowie die Aufnahme des Schriftzeugnisses ein. Charakteristisch und bedeutsam ist also die Einbeziehung der Inspiration in die Geschichte und die Akzentuierung des menschlichen Faktors. — Vgl. auch Verstehen I, S. 121 ff.

Vgl. Lemme, Das Verhältnis der Dogmatik zu Kritik und Auslegung der Hl. Schrift nach Schleiermacher 1874, bes. S. 1 u. 11—16.

Digitized by Google

Historisierung des Offenbarungsgeschehens und der Betonung der subjektiven Erfahrung gegenüber dem objektiven Zeugnis des Geistes[1]. So ist denn, trotz der intensiven Wirkung, die den Lehren Schleiermachers beschieden gewesen ist, der Widerspruch nicht ausgeblieben.

Wir sprachen früher davon, daß Schleiermacher sich in seiner Hermeneutik, die ja ausführlich auf die Verstehenstheorie der Philologen — Wolf, Ast, — Rücksicht nimmt, wenig mit der zeitgenössischen theologischen Auslegungslehre auseinandersetzt. Wir konnten darum seine Anschauungen zusammenhängend entwickeln, ohne Rücksicht auf die Gegensätze in der hermeneutischen Theorie seiner Zeit zu nehmen. Für das Verständnis der über ihn hinausführenden Entwicklung und in gewissem Sinne auch für die richtige Würdigung und Einschätzung seiner Anschauungen, den historischen Gesamtzusammenhang, auf den es uns hier vor allem ankommt, ist aber eine Vergegenwärtigung der Problemlage, in die sein Werk hineinwirkt, unerläßlich. Die folgenden Darlegungen setzen daher mit der Schilderung eines bedeutsamen Gegensatzes innerhalb der hermeneutischen Lehren der Zeit ein, der im ersten Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts die Gemüter bewegte, sich aber auch durch die beiden nächsten hindurchzieht und weiterwirkt und zwei Parteien erkennen und sich voneinander abheben läßt, die in der Folgezeit immer wieder gegeneinander zu stehen kommen. Ich halte die vielfach in den Darstellungen der Geschichte der Theologie, Dogmatik und Schriftforschung mit Vorliebe verwendeten Schlagworte Rationalismus, Supranaturalismus usw.[2] nicht

[1] Vgl. Nitzsch, Lehrb. d. ev. Dogmatik, §§ 30 ff. 43. — Charakteristisch die Einwendungen Brunners (Die Mystik und das Wort, 6. Kap. Die Verkennung des Logos). „Das Wort schafft den Geist, nicht der Geist das Wort" (S. 90).

[2] So wird heute gern von dem „Rationalismus" gesprochen, über den hinweg die Auslegungstheorie zur reformatorischen Auffassung zurückzukehren habe. Man kann aber durchaus nicht grammatisch-historische Richtung in der Auslegung und Rationalismus gleichsetzen. Schon weil die erstere sehr oft rein methodisch und gar nicht prinzipiell dogmatisch gemeint ist.

Gerade auf die gewohnten und beliebten Einordnungen der hier behandelten Gedankenzusammenhänge in schlagwortmäßig bezeichnete Zeitepochen oder Schulen, an denen die meisten Geschichten der Theologie kranken, möchten wir hier verzichten und lieber die Arbeit an

Digitized by Google

für besonders glückliche Bezeichnungen der Positionen, um die es sich hier handelt. Wir wollen sie daher aus der Geschichte der Hermeneutik möglichst herauslassen.

1.

Die hermeneutische Lehre der einen Richtung ist bestimmt durch die Ueberzeugung, daß die Aeußerungen des Geistes, die einer Auslegung fähig sind, unbeschadet ihrer näheren gattungsmäßigen oder individuellen Verschiedenheit insgesamt und ohne Ausnahme eine Strukturähnlichkeit aufweisen, die ihre Zusammenfassung auf einen gemeinsamen Nenner, und die Anwendung einer bestimmten, einheitlichen, näher zu entwickelnden Methode erlaubt. Die Auffassung der Schrift als eines göttlichen Werkes braucht dabei nicht aufgegeben zu sein, aber sie wird nicht unmittelbar als solches angesehen, sondern eben als empirisch-historischer Niederschlag und Gefäß eines Inhaltes, auf dessen Aneignung im übrigen nicht verzichtet zu werden braucht, sondern der nach gehöriger Beschäftigung mit der empirischen Gestalt zu seinem Recht zu kommen hat. Der Besonderheit der spezifischen, individuellen Erscheinung gerecht zu werden, ist erst in diesem Rahmen möglich, nach Sicherstellung der bezeichneten allgemeinen Voraussetzungen auch gefordert. Auf der andern Seite geht man aus von der grundsätzlichen Einzigartigkeit, Besonderheit und Unvergleichlichkeit des speziellen Schriftwerkes, das ausgelegt werden soll. Sie kann verschieden begründet werden. Natürlich handelt es sich hier um eine Fortführung des oben von uns kurz angedeuteten Gedankenzuges, dem es um die Sicherstellung der Autorität der Schrift geht. Die Anschauung von der Schrift, auf die sie basiert wird, hält an dem Begriff der besonderen Offenbarung fest und gibt auch die Inspirationstheorie nicht auf, die vielmehr in einer gemilderteren Form auftritt, wie sie sich etwa in J. A. Bengels berühmtem Auslegungswerk findet und später von Tholuck,

einem gemeinsamen Problem, von verschiedenen Forscherpersönlichkeiten her, hervortreten lassen. — Wir berücksichtigen aus dem gleichen Grunde auch in den einleitenden Abschnitten jeweils historische und systematische Arbeiten aus den verschiedenen theologischen Lagern, nicht wie es gelegentlich geschieht, nur die, mit deren dogmatischer Stellung man übereinstimmt.

Digitized by Google

Beck und v. Hofmann durchgeführt wird[1]. Einige gehen dabei — und wir werfen im folgenden einmal vergleichend einen Blick auf die heutige Situation —, wie einer der neueren Vorkämpfer dieser Anschauungen in Anlehnung an die bei Hamann und manchem Späteren begegnende „dualistische" Auffassung es formuliert[2], von dem Gedanken der Geistleiblichkeit und Gottmenschlichkeit der Bibel aus und fordern demgemäß eine doppelte, beiden Seiten entsprechende Art der Auslegung[3], neben dem profan-buchstäblichen-zeitgebundenen eine Art von tieferem, zeitlosem, normativ bestimmtem Schriftverständnis[4].

[1] Diese Stellung hat auch heute eine Reihe von bedeutenden Vertretern: etwa: Weber, Hist. krit. Schriftforschung und Bibelglaube [2]1914; bes. Abschn. I; R. Seeberg, Christliche Dogmatik I, 1924, § 11; Stange, Die Bedeutung der Hl. Schrift (Z. f. syst. Theol. 1925 III, 3, S. 695 ff.); Ihmels, Die christliche Wahrheitsgewißheit, ihr letzter Grund und ihre Entstehung [3]1914; Girgensohn, Die Inspiration der Hl. Schrift 1925; E. Schaeder, Schriftglaube und Heilsgewißheit 1908 u. a. m.

[2] Girgensohn, Die Inspiration der Hl. Schrift S. 14 f. Vgl. Gennrich, a. a. O. S. 46 f. (Ueber die Gottmenschlichkeit der Bibel in der neueren Theologie) und Riehm, Ueber den gottmenschlichen Charakter der hl. Schrift (Theol. Stud. u. Kr. 1859, S. 304 ff.).

[3] Nur zwei Beispiele zur Auslegung des A. T.: Klar fordert schon Köberle, Heilsgesch. und rel.-gesch. Betrachtung des A. T. (Neue kirchl. Zeitschr. 1906, S. 200 ff.) eine andere als die historische Betrachtungsweise, damit die im A. T. zweifellos vorliegende — wenn auch in der Theologie verschieden aufgefaßte — Offenbarung erfaßt werden könne. Es werde auch von der sog. rel.-gesch. Theologie, die an sich „Freiheit des Gewissens von der Autorität der Schrift" (Smend) für ihre Arbeit proklamierte, anerkannt, daß der Glaube es sei, dem die Offenbarungsnatur der Schrift allein sich erschließen könne — nicht der wissenschaftlichen Betrachtung —; „warum wird diese Idee nicht bei der Darstellung des Ganzen auch durchgeführt", fragt dieser Autor (S. 214). Er empfiehlt eine „speziell theologische" Betrachtungsweise, die sich von der älteren heilsgeschichtlichen dadurch unterscheiden soll, daß sie nicht auf fremdes Gebiet übergreife und nicht die histor. krit. Arbeit mehr oder weniger ignoriere. — Mit deutlicher Wendung zu einer typologischen Auffassung: Vischer, Das Alte Testament als Gottes Wort (Zw. den Zeiten 1927, S. 378 ff.): Das „konkrete Wissen" um den histor. Charakter des alttest. Wortes ist die — notwendige — Veraussetzung für das sachliche Lesen. Verstehen aber heiße: (a. a. O. S. 387) „Aus den historischen Worten Gottes aktuelles Wort hören und ihm gehorchen".

[4] Im Anschluß an Girgensohn äußerten sich in diesem Sinne etwa Procksch, Ueber pneumatische Exegese (Christentum u. Wissenschaft hrsg. v. Girgensohn 1925, Heft 4); Ders., Die Geschichte als Glaubensinhalt und: Grenzen und Ziele der Exegese (Neue kirchl. Zeitschr. 1925, 7 u. 10); Macholz, Pneumatische Exegese — eine berechtigte theologische Forderung (Pastoralblätter 1927, Heft 12) u. a.

Digitized by Google

Eine existentielle Exegese wird seit kurzem in Anlehnung an die, ihrer Würdigung für die Entwicklung und Gestaltung der Hermeneutik noch harrende, in unserer Zeit immer stärker zur Wirkung gelangte Theologie Kierkegaards verlangt[1], bei der die Menschenworte der Schrift als Gotteswort, als von Gott aus zu uns[2] geredetes Wort[3], als seine Offenbarung an uns zu verstehen sind[4].

Besondere Aufmerksamkeit verdienen die Darlegungen E. Seebergs (Zum Problem der pneumatischen Exegese, Sellin-Festschrift 1927), der eine pneumatische Auslegung über die historische hinaus rechtfertigen möchte aus dem — auf die Bibel nicht beschränkten, sondern allem großen Werk im Reich des Geistigen gegenüber an den Tag tretenden — Verlangen, den „überindividuellen und allmählich sich enthüllenden Gehalt „des Wortes" zu erfassen. Seeberg betont (a. a. O. S. 136) die Möglichkeit pneum. Exegese „auch bei den andern großen Literaturwerken". Die Notwendigkeit einer normativen „Anwendung" — denn das ist auch die von Seeberg geforderte Berücksichtigung der „metaphysischen" Bedeutung (vgl. „umdeutende Produktivmachung" S. 132) — ist ihm eine formale Kategorie. — Auch ihm gegenüber ist aber wohl darauf hinzuweisen, daß das eigentliche „Verstehen" und die „Anwendung" — mindestens methodisch — getrennt werden müssen.

[1] Vgl. vor allem die abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift (W. W. VI, VII). Eine eigene Theorie des Schriftverständnisses hat Kierkegaard nicht entwickelt. Er hat das größte Gewicht auf die praktische Auslegung gelegt — nicht umsonst stellen seine erbaulichen Schriften einen Höhepunkt der gesamten literarischen Hervorbringung dieser Art dar. — Wenn er sich wohl abschätzig über das historische Verständnis ausgesprochen hat (vgl. bes. W. W. VII, S. 120 ff.), so hat er diejenige Auslegung im Auge, die damit den Anspruch der Schrift erfüllt glaubt oder aber in dem Irrtum lebt, mit der historisch-kritischen Forschung etwas für den Glauben (für oder gegen ihn) ausmachen zu können. Das ist die „Objektivität", die er bekämpft, die die „persönliche, unendlich leidenschaftliche Interessiertheit des Subjekts" nicht zu ihrem Recht kommen läßt. Mit der methodisch notwendigen Objektivität des erhebenden Sinnverständnisses beschäftigt er sich gar nicht. — Gerade die „unendliche Interessiertheit des Subjekts" (vgl. a. a. O. S. 127 Anm. 1) rechtfertigt eine aufs äußerste genaue Ergründung. Freilich darf nicht, wie Kierkegaard sagt, „während das Gras wächst, der Betrachter sterben, — denn er war objektiv." (128).

In dem in diesem Band zu betrachtenden Zeitraum ist von einer Wirkung Kierkegaards übrigens noch so gut wie nichts zu spüren. Nur J. T. Beck (s. unten Kap. II) hat ihn gekannt und sich mit ihm auseinandergesetzt.

[2] Bultmann, von dem Ungenügen einer bloß sprachlich-geschichtlichen Auslegung der Schrift stark durchdrungen, wendet sich seinerseits gegen eine bloße Addition von historischer und theologischer Exegese. Vgl. bes. die Abhandlung: Das Problem einer theol. Exegese des N. T.

Digitized by Google

All diese Bestrebungen sind vor allem interessiert an dem Nachweis und Aufweis der übergelegenheitlichen, der

(Zwischen d. Zeiten 1925, 4.) Ueber diese negative Aussage über das Verhältnis beider hinaus glaubt er zu einer positiven Bestimmung nicht fortschreiten zu können — es handelt sich um einen „nicht analysierbaren Zusammenhang" (a. a. O. S. 357, 352 u. ö.) —; Bultmann geht nämlich von dem Gedanken aus, eine neutrale Exegese gäbe es nicht (S. 341). Es gibt kein Auslegen dessen, „was da steht", sondern die Auslegung ist immer — auch — Selbstauslegung. Die „Relativierung" muß so tief sein, daß eine, objektiver Kontrolle unterworfene Arbeit auf einem gemeinsamen Felde unmöglich erscheint (S. 344, 348). — Es erscheint so kaum möglich, wie es Bultmanns Absicht ist, dem Subjektivismus zu entgehen, wenn man seine Formel annimmt, daß wir bei der Interpretation „zu verstehen suchen, in welcher Hinsicht der Text die Auslegung des Verfassers von dessen Auffassung seiner Existenz, als der eigentlichen Möglichkeit zu existieren ist" (S. 348).

Vgl. dazu auch den Vortrag über die Bedeutung der „dialektischen Theologie" für die neutest. Wissenschaft auf dem 1. Theol.-Tag (samt der Diskussion dazu: Deutsche Theologie 1928, S. 100 ff.) (Theol. Blätter 1928, 3 bes. S. 63 ff.), in dem Bultmann das Verstehen stets zugleich „Entschluß, Entscheidung" sein läßt, in dem, vermöge eines Vorwissens um die Möglichkeiten der eignen Existenz, in der geschichtlichen Interpretation immer wieder von neuem an dem Text mit und in der Entscheidung ein neues Selbstverständnis gegeben sei. — Das Problematische an dieser Auffassung ist, daß alles auf das Selbstverständnis gestellt erscheint und demgegenüber die Sicherung einer methodisch geregelten objektiven Sinnerfassung in den Hintergrund tritt.

[3] Von der Erfassung des Wortes will vor allem die Lehre Brunners ausgehen. Vgl. bes. das bedeutsame Kap.: Glaube ist Vernehmen des Wortes (Die Mystik und das Wort 1924, S. 79 ff., vgl. auch 188 ff. 723 ff.) „Zum Geistverständnis durchdringen kann nur, wer einsieht, daß das Wort das erste und der Geist das zweite ist" (a. a. O. S. 89 f.). Nur das Sinnvolle ist nach Brunner geistig, das Sinnerfassen ist ein Vernehmen, ein selbständiges Nachschaffen, bei dem ich „den Sinn immer vor mir habe" (S. 94). Das Wort muß also verstanden und angenommen werden. (S. 96, 226) „Verbum solum habemus" (S. 188).

[4] Schweizer Theologen unter Führung Karl Barths suchen vor allem in dieser Richtung zu wirken. Das bekannte Auslegungswerk Barths Der Römerbrief ([1] 1919), gab hermeneutische Anweisungen in diesem Sinne. Eine gewaltige, hier nicht aufzuführende Lit. hat sich daran zustimmend und weiterführend oder ablehnend und polemisch angeschlossen. (Vgl. die Vorrede zur 5. Aufl.). — Vgl. auch Thurneysen, Das Wort Gottes und die Kirche 1927, bes. S. 28 ff., 89 ff.

Barths wichtigste Schriften zu unserm Problem sind: Das Wort Gottes und die Theologie, Ges. Vortr. 1924, bes. S. 156 ff.; Die christl. Dogmatik im Entwurf. I. Die Lehre vom Worte Gottes. Proleg. zur christl. Dogmatik 1927; Das Wort in der Theologie von Schleiermacher bis Ritschl (Zwischen den Zeiten 1928, 2); jetzt auch in: die Theol. und die Kirche 1928.

Digitized by Google

normativen Bedeutung des Schriftinhalts [1], ein Zeichen, daß ihr Hauptanliegen ein dogmatisch-praktisches ist und die Exegese sich diesem durchaus unterzuordnen hat. Näher spezifiziert sich, was in der geistesgeschichtlichen Entwicklung begründet ist, diese Stellung als Gegensatz gegen die „historische" Auffassung, die hinter der Frage nach der jeweiligen lokalen, temporellen, grammatischen, generischen und psychologischen Bedingtheit des Berichteten das Normative weitgehend hatte zurücktreten und verschwinden lassen [2]. Dabei wird gelegent-

Auch Barth betont den Doppelcharakter der Schrift: „... daß die Offenbarung das Zeugnis der Schrift erzeugt ..., das macht die Schrift zum Worte Gottes, ohne daß diese darum aufhörte, schlicht historisch das Wort der Propheten und Apostel zu sein, teilhaftig der Relativität, der Zweideutigkeit der Form, die allem Historischen eigen sind ..." (Dogm. S. 45; vgl. S. 334 ff., 365 ff., 393 ff.).

Charakteristisch ist die Behandlung des Verstehens unter dem Titel Das Problem der Aneignung (Dogm. § 22, 2), und in der Tat ist die „theologische Exegese", die Barth fordert („daß ich die Schriftgedanken nicht nur nachzudenken, mitzudenken, selber zu denken, sondern in dem allem als die Wahrheit zu denken aufgerufen bin". S. 396) eben — Aneignung. Die Beschreibung der „Stufen der Spontaneität" (S. 400 ff.) ist ganz richtig, nur zu skeptisch im bezug auf eine methodische Objektivität des „forschenden" Verstehens.

[1] Die pneumatische Auslegung soll nach der Lehre Girgensohns z. B.: Die „dauernde überzeitliche Kraft und Wahrheit der vorliegenden Gedanken sich zu Bewußtsein bringen". Das würde wie R. Seeberg (a. a. O. S. 40) richtig formuliert, dreierlei in sich fassen: intuitive Erschauung der Gedanken als Einheit, Bewegung des Wollens durch sie, darüber drittens Gefühl der Befriedung und Befriedigung; dabei Auflösung der bei der hist. gramm. Auslegung übriggebliebenen Schwierigkeiten. — Von den genannten drei Vorgängen ist aber höchstens der erste noch als in den Bereich des Verstehens gehörig anzusehen; der zweite und dritte fallen deutlich heraus.

Vgl. auch z. B. Weber (a. a. O. S. 33): „Für einen Theologen bleibt es dabei das unaufhebbare Ziel auch der histor. Bibelforschung, die übergeschichtliche Wahrheit und Wirklichkeit in der Bibel zu erschließen, zu praktischer Fruchtbarmachung ...."

[2] Girgensohn z. B. (Die Inspiration der Hl. Schrift, S. 6 ff.) geht von der Behauptung aus, die historisch-kritische Forschung sei erstens dadurch charakterisiert, daß sie eine Distanz zwischen sich und das Objekt („einst") lege (er erinnert an die zugespitzte Formulierung eines zeitgenössischen Forschers: was wollte Petrus uns sagen? uns wollte er gar nichts sagen, denn von uns konnte er nichts wissen; er hatte seine Gemeinde vor Augen), zweitens sich und ihr wissenschaftliches Urteil dem Stoff überordne. („Ich als wissenschaftliches Subjekt bin der Richter über das, was an der Schrift gelten soll und was nicht") — und er

Digitized by Google

lich besonders betont, daß es sich nicht um eine Verdrängung, Beseitigung oder Unterdrückung der „historischen" Fragestellung handeln könne[1] — erst neuerdings sind auch hier sehr radikale Stimmen laut geworden —, sondern um eine Verlegung des Schwergewichts von diesem in der Neuzeit besonders geförderten und in seiner Bedeutung gewürdigten Teil der Exegese, der in seiner Parallelität und Verwandtschaft mit den Nachbargebieten erkannt wird, nach der spezifisch-theologischen Fragestellung in der doppelten Richtung der Anwendung im lebensmäßigen Sinne und der lehrhaften (dogmatischen) Ausgestaltung[2].

spricht sich dahin aus, die andere Einsicht sei in demselben Augenblick gegeben, wo „in der Schrift an irgendeiner Stelle nicht nur ein geschichtliches Menschenwort über Gott, sondern die Stimme des lebendigen Gottes" gehört werde. —

Ganz in diesem Sinn hat sich, wie wir sehen werden, Stäudlin gegen Keil, Tholuck gegen Fritzsche gewendet.

[1] Vgl. hierfür etwa die Darlegungen Webers (Histor.-krit. Schriftforschung und Bibelglaube S. 3, 30 u. ö.), besonders aber die Betrachtungen Dibelius' Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum 1925, deren Verdienst die Bemühung um Berücksichtigung beider Momente in der Durchführung ist, deren Mangel vielleicht in der, die Problematik der Gegensätze nicht deutlich genug erkennen lassenden, bzw. harmonisierenden Darstellung besteht.

[2] Der Ausbildung einer besonderen „pneumatischen" Exegese bzw. der Ersetzung der „historischen" durch eine „anwendende" gegenüber sind von verschiedenen theologischen Standpunkten aus Bedenken geäußert und die unbedingt zu wahrende Integrität der ersteren gefordert worden; so etwa von: R. Seeberg, Zur Frage nach dem Sinn und Recht einer pneumatischen Schriftauslegung (Z. f. syst. Theol. III, 1926, S. 3—59); Behm, Pneumatische Exegese? Ein Wort zur Methode der Schriftauslegung 1926 (sehr besonnene und erwägenswerte Gedanken); v. Dobschütz, Vom Auslegen des N. T. Drei Reden ²1927; Ders., Die ev. Theologie, ihr jetziger Stand, II: Das N. T. 1927, S. 34 ff.; Eisfeldt, Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte und alttest. Theologie (Z. f. A. T. W. 1926, 1): „Je reinlicher die beiden Betrachtungsweisen voneinander geschieden werden, um so mehr vermögen sie sich zu befruchten" (a. a. O. S. 7). —

Seeberg etwa sieht folgende Gefahren einer — besonderen — pneumatischen Auslegung: Gefährdung der Wissenschaftlichkeit der Erkenntnisarbeit durch den erbaulichen oder dogmatischen Zug, Vertiefung des Risses zwischen historischer Exegese und Anwendung, wobei erstere in immer größere Einseitigkeit, ja aus der Theologie heraus zur Philologie, gedrängt würde, und die Befähigteren im theologischen Nachwuchs sich auf die Seite dieser schlagen würden; eine Wiederholung oder aber noch schlimmer: Widersprüche zu dem Erforschten

Digitized by Google

Es ist gleich hier zu bemerken, daß der Grundgedanke dieser Richtung, der, wie wir sehen werden, im Laufe des 19. Jahrhunderts immer wieder geltend gemacht wurde, in seiner Berechtigung in der hermeneutischen Theorie sehr selten bestritten, in der Praxis allerdings häufig vernachlässigt, bzw. zurückgestellt worden ist. Aber der entscheidende Gegensatz der beiden Richtungen ist im Grunde gar nicht die Frage nach dem Recht einer normativen, anwendungsmäßigen Nutzung der Schrift — sie wird so gut wie kaum bestritten, wenn sie auch, wie gesagt, praktisch von manchen Richtungen und Forschern vernachlässigt worden ist — sondern die Verschiedenheit besteht in der Frage: wie und wo soll diese Anwendung vor sich gehen, gehört sie zum Verständnis oder überschreitet sie es[1]? Und da kann es wieder nicht zweifelhaft sein, daß manches Mißverständnis in der Hermeneutik vermieden worden wäre, wenn stets möglichst scharf die Frage gestellt worden wäre, zu welchem Zwecke soll, in diesem und jenem Fall, ausgelegt werden[2]. Wie oft bestand der Gegensatz im Grunde darin, daß der eine die erbauliche Abzweckung im Auge hatte, wenn er vom Verstehen der Bibel und seiner Vermittlung sprach, der andere ein rein exegetisches Interesse oder aber ein dogmatisches hatte. Das aber ist dann natürlich eine ganz andere Frage, wieweit die Theologie über die Exegese hinaus anderen Forderungen zu genügen hat. Freilich, aufs Ganze gesehen, — wenn also gefragt wird, wie sieht das totale „Verständnis" der Bibel aus, wann ist es erfüllt, — wird sich, gemäß der Anschauungen von dieser, immer eine Divergenz bemerkbar machen. Ein neuerer ausgezeichneter Kenner der Problematik hat einmal darauf hingewiesen, daß man eigentlich nicht von einer Alternative in bezug auf die Betrachtungsart der Schrift sprechen solle,

von seiten der erbaulichen „Ergänzung" würde dann die Folge sein (a. a. O. S. 57). Behm meint: „Eine pneumatische oder theologische Exegese im strengen Sinn gibt es nicht. Wissenschaftliche Exegese wird je und dann objektiv reproduzierende Forschungsarbeit an geistigen Schöpfungen der Vergangenheit sein oder sie wird nicht sein" (a. a. O. S. 18).

[1] Vgl. hierzu Behm, Pneumatische Exegese? (bes. S. 18 ff.), der die Problematik, um die es geht, deutlich erkennt.

[2] Dieses Moment wird, mit Recht, besonders von Jmmer, Hermeneutik des N. T. 1873, S. 83 betont. Wir kommen später noch, gelegentlich der Besprechung der Theorie des Interesses, auf diese Zusammenhänge zurück.

Digitized by Google

so deutlich zwei verschiedene Arten ihrer Auffassung sich immer wieder gegenübertreten. Vielleicht sei es wirklich kein qualitativer, sondern ein quantitativer Gegensatz, der zunächst die Vertreter des Standpunkts einer singularen Auffassung und die generellen trenne[1]? Es wird aber ein qualitativer, wenn der strenge Offenbarungs- und Inspirationsbegriff festgehalten wird. Die Wendung „Gottes Wort" und „Gott redet" (zu uns) wird dann im Hinblick auf die Schrift nicht verstanden im Sinne der Aufgabe einer Erfassung des Sinnes der uns vorliegenden empirischen Urkunde (wovon historisch-kritische Arbeit nur ein Teil zu sein braucht) und der normativen Beziehung und Anwendung des „ewigen" Gehaltes in ihr auf uns, sondern in einem Verstande, der konsequent zu Ende gedacht, alles ausschließt, was nicht gläubige Hinnahme und Annahme des Bibelwortes ist. Dann ist es nicht mehr die Frage, inwieweit neben, bzw. in dem menschlichen, der Bibel ein besonderer Charakter zukomme und in der Auslegung zu berücksichtigen sei, sondern

[1] Zur Illustrierung der in diesem Problem liegenden Schwierigkeiten zwei Beispiele. — Ein neuerer Autor schreibt: „Mit vollem Recht wird darauf hingewiesen, daß es sich bei dem biblischen Schrifttum um etwas wesentlich anderes handele als bei jedem anderen Schrifttum. Die Einzigartigkeit des bibl. Schrifttums besteht darin, daß in ihm Gott zu uns spricht. Mehr oder weniger gilt das allerdings von allen religiösen Urkunden. Aber die Bibel nimmt doch eine Sonderstellung ein: Für sie ist es von zentraler Bedeutung, daß ihr Inhalt nicht ein Erzeugnis des rel. Geistes, sondern das Wort Gottes selbst, die unmittelbare Kundgebung Gottes an den Menschen ist." (Stange, Z. f. syst. Theol. III, S. 709) (Sperrung von mir). — Hinter dieser schwankenden Ausdrucksweise wird das Problem mehr verborgen als gelöst. —

Für Brunner ist es zwar keine Frage, daß es eine allgemeine Offenbarung gibt, aber so, daß die Christusoffenbarung etwas ganz anderes, nämlich die eigentliche Offenbarung ist (Der Mittler, Kap. I, S. 12 u. 371 ff.). Dieser Autor verlangt als erstes von der Hermeneutik, daß das Axiom fallen gelassen werde, „es sei die große Errungenschaft der Aufklärung, die nicht wieder preisgegeben werden dürfe, daß die bibl. Literatur grundsätzlich aller anderen Literatur gleichzustellen sei". Eben das, meint auch Brunner (a. a. O. S. 137), sei die Frage, um die es heute in der Theologie gehe. — Vgl. Die Mystik u. das Wort, S. 128 u. ö.

W. Vischer, (Das alte Testament als Gottes Wort, Zw. d. Zeiten 1927, S. 379) meint: „Denn Gottes Wort ist offenbar, auch wenn es Menschen in den Mund gelegt wird, nicht relativ, sondern absolut verschieden von Menschenwort."

Digitized by Google

der ausschließliche Gesichtspunkt beherrscht alles. Die Verständigung zwischen ihrer Auslegung und der der Geisteswissenschaften, zwischen dem theologischen und dem geisteswissenschaftlichen Verstehen wird dadurch, wenn nicht unmöglich, so doch sehr problematisch. Wir kommen darauf noch zurück. Zunächst aber blicken wir jetzt einmal zur zweiten Richtung hinüber.

2.

Es liegt der Betrachtung, die nicht so sehr den singularen Charakter der biblischen Schriften betonen, sondern ihr Verständnis und ihre Auslegung entscheidend von den Momenten orientiert wissen will, die die Bibel mit anderen Schriftwerken teilt, nahe, sie vergleichend zu betrachten[1]. Wohlverstanden: Vergleichung ist natürlich von jedem Standpunkt aus möglich, aber die Rolle, die sie spielt, ihre Bedeutung für das Verständnis ist eine verschiedene nach der Grundauffassung von der Bibel. Geht man von der empirischen, — im weitesten Sinne des Wortes — historischen Gestalt aus, so kann die Vergleichung Wesentlicheres und Entscheidenderes beitragen, als für eine Betrachtung, die a priori alle Analogie ablehnt. Auch im ersten Fall soll nicht jedes beliebige profane Schriftwerk dabei herangezogen werden, sondern in erster Linie kommen religiöse Urkunden anderer Glaubensgemeinschaften in Frage. Die Methode der vergleichenden Religionsforschung hat sich erst allmählich in neuerer Zeit ausgebildet, sie selbst ist alt[2]. Je mehr — wir sprachen eben davon — in neuerer Zeit die alte Auffassung von der Schrift zurücktrat, um so mehr konnte an einen Vergleich der Bibel mit den, durch Ent-

[1] Vgl. die Gießener Rektoratsrede Krügers, Der Historismus und die Bibel 1925, die den Prozeß der Historisierung und „Relativierung" der Bibel schildert und sich gegen ihre Betrachtung als „alleinige Urkunde unseres religiösen Lebens" (a. a. O. S. 16) wendet.

Vgl. auch die bekannte Abhandlung W. Köhlers, Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte 1910 und die dort S. 62 angegebene Lit.

[2] Vgl. hierzu wie zu dem Folgenden meine Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheor. Grundlegung 1924. Ferner für die Geschichte der Religionswissenschaft und vergleichenden Religionsforschung besonders P. Pinard de la Boullaye, L'Etude comparée des religions I, 1922 und Hardy Zur Geschichte der vergleichenden Religionsforschung Arch. f. Rel. Wiss. IV, 1901.

Digitized by Google

deckungen, Reisen, Ausgrabungen und Forschungen immer mehr bekannt werdenden fremden Religionsschriften gedacht werden; und umgekehrt: je mehr diese Vergleichung durchgeführt wurde, um so mehr war man zunächst geneigt, allen Anspruch auf eine Sonderart und daher Sonderbehandlung der Schrift abzulehnen[1]. Es ist nichts Neues, wenn in der grammatisch-historischen Richtung der Hermeneutik zu Beginn des vorigen Jahrhunderts, etwa in der Schule Keils, davon die Rede ist, es gälte die Bibel „wie den Koran", „wie das Avesta" zu verstehen. Das heißt: mit den gleichen, nicht mit andern Mitteln und Gesichtspunkten. Dabei wird von den Gemäßigteren damit lediglich die Aufgabe der hermeneutischen Operation gemeint und der Dogmatik als Ergänzung unter normativem Gesichtspunkt Raum gelassen. Nur wenige neigten dazu, eine besondere theologische Aufgabe neben der allgemein historisch-kritischen — und das heißt uns jetzt: vergleichenden — überhaupt nicht anzuerkennen. So entwickelte sich — allerdings erst später — die sog. religionsgeschichtliche Theologie[2], die die Dogmatik durch die allgemeine Religionswissenschaft zu ersetzen gedachte. Der Zusammenhang der Entwicklung von Hermeneutik und Religionswissenschaft (Wissenschaft von den nichtchristlichen Religionen) wird gewöhnlich verkannt; man sollte ihn aber nicht übersehen. Obgleich für den Zeitabschnitt, der uns in diesem Bande zu beschäftigen hat, von einer Religionswissenschaft noch nicht recht die Rede sein kann, so wollen wir doch

[1] Ganz deutlich spricht sich diese Ueberzeugung in der von den Schülern Baumgartens geführten Theologie im 18. Jahrhundert aus; aus der Heranziehung der zu vergleichenden Schriftwerke wird die Gleichordnung, aus dem singularen wird der generelle, aus dem materialspeziellen der formal-spezielle Gesichtspunkt für die Auffassung und Behandlung der Schrift. Ende des 19. Jahrhunderts finden wir eine deutliche Parallele dazu.

[2] Vgl. den Art. Religionsgeschichte und Religionsgeschichtliche Schule RGG [1] IV, Sp. 2183 ff.; Greßmann, Albert Eichhorn und die rel.-gesch. Schule 1914; Behm, Heilsgeschichtliche und religionsgeschichtliche Betrachtung des N. T. 1922; — von den eigentlichen Programmschriften: Gunkel, Zum rel.-gesch. Verständnis des N. T. 1903; Troeltsch, Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie 1904; Ders., Die Absolutheit des Christentums [2] 1912; Ders., Die Dogmatik der rel.-gesch. Schule 1913 (vgl. Ges. Schr. II); Söderblom, Natürliche Theologie und allgem. Religionsgeschichte, 1913; Wobbermin, Das Wesen der Religion 1921 u. a. m.

Digitized by Google

einen Augenblick bei dieser Frage stehen bleiben — ist doch unsere Untersuchung gerade durch diese Problematik angeregt worden.

An der Auslegungstheorie des Altertums hat sich die christliche der Väterzeit und des Mittelalters gebildet, aber die Ueberzeugung vom Sondercharakter der christlichen Religionsschriften hat lange Zeit hindurch den Gedanken an eine Parallelisierung der Hermeneutiken nicht aufkommen lassen. Handelte es sich bei den „profanen" Autoren ja auch zumeist um literarisch-wissenschaftliche, weniger um religiöse Werke. Die Grotius, Bodin, Turretin gingen damit voran[1]; sie blieben, abgesehen von der Berücksichtigung der Parallelen zur Auslegung der Alten, im Abstrakt-Prinzipiellen: der Gedanke von einer allgemeinen Hermeneutik aber ist bei ihnen lebendig gewesen. Inzwischen mehrte sich das religionskundliche Wissen[2]. Koran und Veda, Avesta und Tripitaka wurden allmählich genauer bekannt. Hume und seinen Zeitgenossen, vor allem aber Herder[3], sind die heiligen Schriften der Völker als eine Gattung des großen geistigen Besitzes der Menschheit vertraut. Wir haben gesehen, wie bedeutsam seine Rolle in der Geschichte der hermeneutischen Theorie gewesen ist. In ihm und dann noch einmal in Schleiermacher berühren sich ganz nah die Lehre vom Verstehen und die Religionswissenschaft. Man hätte meinen sollen, diese Verbindung würde bestehen bleiben, aber sie hat sich nur zu bald wieder gelöst[4]. Wäre die hier

[1] Vgl. bes. Dilthey, Ges. Schr. II, 110 ff., S. 133 ff. und unser Verstehen I, S. 15 ff.

[2] Pinard de la Boullaye, a. a. O. Kap. V, 1 u. VI, 1 u. 3.

[3] Vgl. Verstehen I, S. 19, Anm. 1 und jetzt Doerne, Die Religion in Herders Geschichtsphilosophie 1927, bes. S. 11 ff. Die Untersuchung Burckhardts, Die Anfänge einer geschichtl. Fundamentierung der Religionsphilosophie 1908 ist leider wenig beachtet worden.

[4] Der Grund dafür lag wohl vor allem darin, daß die Beschäftigung mit den fremden Religionen sich alsbald unter verschiedenen Gesichtspunkten relativ selbstständig und ohne Zusammenhang der Einzelbemühungen zu entwickeln begann: so nahm die Religions-Philosophie unter spekulativem Interesse die Konstruktion der Religions-Geschichte vor (Vatke, v. Hartmann), analysierte das Wesen der Religion und der religiösen Erfahrung, untersuchte die Evidenz der Glaubenserkenntnis — die Philologie, Sprachwissenschaft und Völkerkunde widmete sich mit wachsender Intensität der Erschließung der Quellen und Erarbeitung des Materials für eine Religionskunde, aber das alte Herder-Schleier-

Digitized by Google

liegende Aufgabe klarer erkannt worden, wie mancher Irrweg und wie manches Mißverständnis wäre dann vielleicht vermieden worden! So blieb es zunächst dabei, daß für die Auslegung der Bibel die fremden Religionsurkunden als Steinbrüche und Fundgruben für inhaltliche Parallelen in immer stärkerem Maße herangezogen wurden[1]; vor allem seit Vatke, Ferd. Chr. Baur und Max Müller. Dieser Forschungsart werden großartige und bleibende Resultate verdankt. Die Bedeutung der religionsgeschichtlichen Arbeit, soweit sie der Erklärung der biblischen Schriften zu dienen bestimmt war — manche verwechseln[2] heute noch immer dreierlei, was nicht deutlich genug geschieden werden kann, nämlich: erstens diese religionsgeschichtliche „Hilfsarbeit", zweitens die Methoden und Ziele der speziell so genannten „religionsgeschichtlichen Schule", die durch die systematische Ueberzeugung charakterisiert ist, das Dogma sei durch die Historie zu ersetzen; und drittens die, durchaus einen Selbstzweck darstellende Erforschung der außerchristlichen Religionen, — die Bedeutung dieser Arbeit[3] wird heute nach ihrer Tragweite und ihren Grenzen im allgemeinen gerechter erkannt, als zur Zeit ihrer Ueberschätzung[4] und der hoffentlich bald ganz vorübergehen-

macherische Interesse an dem Verstehen der religiösen Aeußerungen in ihrem Wesen und in ihrer Mannigfaltigkeit erhielt sich nicht.

Es ist ein Verdienst Wobbermins, von der Religionspsychologie her, aber in der bewußten Absicht einer Fortsetzung und Fortbildung der Intentionen Schleiermachers, wenigstens auf das methodologische Problem immer wieder hingewiesen zu haben. (Die rel. psychol. Methode in Religionswiss. u. Theologie 1913, Systematische Theologie 1913—25 u. ö.)

[1] Um nicht zu viele Nachweise geben zu müssen, sei hier nur verwiesen auf: RGG [1] IV, Sp. 2183 ff.; v. Dobschütz, Die ev. Theologie S. 41 ff.; Ders., Rel. gesch. Parallelen zum N. T. (Zeitschr. f. neutest. Wiss. 1922, S. 69 ff., 1925, S. 146 ff., 1925, S. 43 ff.) (Plan eines neuen Wettstein); Clemen, Rel. gesch. Erklärung des N. T. [2] 1924.

[2] Vgl. etwa Althaus, Mission und Religionsgeschichte (Zeitschr. f. syst. Theol. 1928 S. 550 ff., 722 ff.) und meine Entgegnung: Und die Religionsgeschichte? (ebd. 1929 S. 484 ff.)

[3] Es ist merkwürdig, wie langsam sich bei uns in Deutschland — im Gegensatz etwa zu England, Amerika, den skandinavischen Ländern, Frankreich, Holland, Italien — die Erkenntnis von der Selbstständigkeit der Religionswissenschaft durchsetzt und wie lange man sich mit den daraus zu ziehenden Konsequenzen Zeit nimmt.

[4] Die Kritik hat sich denn auch — übrigens schon früh — gegen ein Uebermaß, bzw. einen Mißbrauch der rel. gesch. Hilfen, insbesondere die

Digitized by Google

den Unterschätzung in der eben verflossenen Zeit der Reaktion. Verdienste wie — um nur wenige Namen zu nennen — Gunkels[1] und Boussets gehören, wenn die Theologie — sie hat keinen Grund dazu — sie wirklich verleugnen sollte, jedenfalls der Geschichte der Geisteswissenschaften an[2]. Aber das Interesse dieser Forscher ist bei allem schließlich ein theologisch-exegetisches gewesen. Weil ihnen die Kenntnis der jüdischen, vorderasiatischen, antiken, östlichen Religionen zum besseren Verständnis der biblischen Schriften dienen sollte, kümmerte sie letztlich nicht oder jedenfalls nicht vorwiegend das Verständnis dieser um ihrer selbst willen. Die Auslegung der außerchristlichen religiösen Texte und Schriften selbst blieb so vorwiegend von philologischen Gesichtspunkten beherrscht und ist es bis zum heutigen Tage geblieben. Es ist sehr merkwürdig, daß man noch immer vielfach glaubt, den Urkunden fremder Religionen gerecht geworden zu sein, wenn man sie philologisch bearbeitet hat. Nicht der Sprachforscher hat, wenn es sich um das Verständnis religiöser Urkunden handelt, das letzte Wort — er mag das erste haben —, sondern der Religionsforscher[3]. Das schließt eine Personalunion nicht aus, aber

„Parallelenwut" gerichtet. Vgl. etwa Heinrici, Theol. und Religionswissenschaft 1902; Reischle, Theologie und Religionsgeschichte 1904; Feine, Theologie des N. T. [3] 1919, S. 5 ff.; Deißner, Religionsgeschichtl. Parallelen, ihr Wert und ihre Verwendung 1921; Behm, Heilsgesch. u. rel.-gesch. Betrachtung des N. T. 1922; Wach, Religionswissenschaft 1924, Kap. II u. IV; Holl, Urchristentum und Religionsgesch. 1925.

[1] Vgl. etwa für das Grundsätzliche den feinsinnigen Aufsatz: Ziele und Methoden der Erklärung des A. T. (Reden und Aufsätze 1913) und dort bes. die Ausführungen über das Verständnis des Schriftstellers als Ziel aller Exegese (S. 12 ff.).

[2] Es ist erstaunlich, daß ein Forscher vom Rang eines Wellhausen bis heute noch keine einigermaßen umfassende literarische Würdigung in geistesgeschichtlicher Beziehung erfahren hat.

[3] Sehr mit Recht sagt H. H. Schaeder (Orient. Lit. Ztg. 1928, Nr. 3, S. 163): „Der Umstand, daß die orientalischen Literaturen zum größten Teil aus religiösen Schriften bestehen, so daß der Orientalist immerfort mit ihnen umgehen muß, hat vielfach zu der Vorstellung geführt, daß, wer orientalische Sprachen treibt, damit schon den Marschallstab des Religionshistorikers im Tornister trägt und einer besondern religionswissenschaftlichen Ausbildung nicht bedarf. Und da schon heute von jemanden, der orientalische Sprach-, Rechts- u. Kunstgeschichte mit Erfolg studieren will, eine gründliche linguistische, juri-

Digitized by Google

man sollte aus der Geschichte der Auslegung der christlichen hl. Schrift und der Geschichte ihrer Theorie etwas lernen für die Hermeneutik der außerchristlichen Religionszeugnisse.

Eine Hermeneutik der Religionsurkunden hat sich noch nicht entwickelt[1]. Wohl sind bei uns die innerhalb der außerchristlichen Religionsgemeinschaften geübte Exegese und Theorie, die Interpretation z. B. des spätjüdischen Schrifttums, von Koran und Avesta, von Veda und Tripitaka bekannter geworden, aber eine Theorie ihres Verständnisses „von ‚uns'[2] aus"

stische, kunstwissenschaftliche Allgemeinbildung verlangt wird, so steht zu hoffen, daß allmählich in der Erörterung auch der Fragen der orientalischen Religionsgeschichte die Gesichtspunkte eines an sich recht respektablen philologischen common sense einer disziplinierteren religionswissenschaftl. Bildung den Platz räumen werden."

[1] Wir greifen zum Beleg eine Aeußerung aus der heutigen Diskussion heraus. Charakteristisch ist z. B. die in sich nicht konsequente Argumentation R. Seebergs (a. a. O. S. 43 f.): „Wer eine Religion verstehen und ihre heiligen Urkunden interpretieren will", — so sagt er zunächst, — „der muß selbst eine innere Stellung zu dieser Religion einnehmen." Das ist richtig, aber nicht identisch mit dem gleich darauffolgenden Satz: daß „der Interpret einer höheren Religion scheitern muß, wenn er nicht selbst in ihrem Lebenszusammenhang steht". Was heißt „im Lebenszusammenhang stehen"? Schließlich meint die dritte Formulierung: daß der, welcher eine religiöse Urkunde umfassend interpretieren soll, „eine Gesamtanschauung von der betreffenden Religion und ihrer Geschichte erworben haben muß". — Es soll nur eine „präzisere Formulierung" sein, wenn für das Bibelverständnis daraus gefolgert wird („also"): daß der Interpret selbst das Leben in dem Geist erfahren hat oder im Glauben der Christenheit lebt, was wieder gleichgesetzt wird mit: „er muß eine innerlich erworbene Grundanschauung von dem Christentum in rel.-phil. wie gesch.-phil. Hinsicht besitzen."

Viel schöne und treffende Bemerkungen finden sich — er ist nahezu der Einzige, der diese Aufgabe in ihrer Bedeutung erfaßt — in den Schriften Rudolf Ottos. (Vgl. vor allem Das Heilige, Vischnu-Narayana und West-Oestliche Mystik). — Vgl. auch meine Religionswissenschaft, Kap. IV.

[2] Dieses „Wir", das die fremden Religionsurkunden zu verstehen sucht und sich eine Theorie dieses Verständnisses schaffen möchte, ist übrigens nicht identisch mit einer theologischen Position, sondern die Voraussetzung ist die für das geisteswissenschaftliche Verstehen notwendige „Neutralisierung", von der wir oben gehandelt haben. — Wenn heute eine „Theologie der Religionsgeschichte" gefordert wird, so ist diese — apologetisch gemeinte — Betrachtung vom Standpunkt des christlichen Bewußtseins oder aber auch einem ganz bestimmten theologischen (dogmatischen) Standpunkt aus natürlich möglich, aber Sinn und Aufgabe der allgemeinen Religionswissenschaft wird davon nicht berührt. (Vgl. meine oben S. 67 Anm. 2 zitierte Abhandlung).

Digitized by Google

gibts noch nicht. Selbstverständlich würde auch innerhalb einer solchen sich die Schwierigkeit einer Bestimmung der Grenzen der allgemeinen Theorie ergeben. Da aber niemand vom Religionsforscher ernstlich verlangen wird, er müsse Buddhist werden, um den Buddhismus — ich will nicht sagen: vollkommen zu verstehen — aber erforschen zu können und Moslem, wenn er sich mit dem Islam beschäftigen wolle, da andererseits eine Kunde von den fremden Religionen doch von niemand für überflüssig oder unmöglich, sondern von den meisten heute für wünschenswert und notwendig gehalten wird, so wird man doch allmählich an die Aufgabe herangehen müssen.

Um nun auf diejenigen Richtungen in der theologischen Hermeneutik zurückzukommen, die von dem Gedanken allgemeiner und allgemeingültiger Prinzipien für alle Auslegung von Religionsschriften ausgehen und die Bibel hier einbeziehen, so ist, was erstaunlich sein mag, auch von dieser Seite keine wirklich umfassende und eindringende Theorie der Interpretation von Religionsurkunden aufgestellt worden. Auch die theologischen Autoren in der Zeit von Schleiermacher bis zur Jahrhundertmitte, die die grundsätzliche Unterordnung der biblischen Auslegungslehre unter die allgemeine festhielten, haben ihre Darlegungen auf die Interpretation der Bibel zugespitzt, sei es, weil diese nun einmal interesse- und berufsmäßig ihnen vor allem wichtig war, sei es, weil ihnen der Gedanke an die Bedeutung einer ausgeführten Theorie des Verständnisses von Religionsurkunden nicht gekommen ist. In Form von Seitenblicken und gelegentlichen Bemerkungen freilich haben manche Autoren bewiesen, daß sie hier eine Aufgabe sahen. Bis tief in die Dogmatik hinein aber würde eine grundsätzliche Kritik der Parallelen und Analogien, wie sie erst die neueste Zeit hat entstehen lassen, eine Theorie des zum Verständnis religiöser Schriften erforderlichen „Sinnes", eine Untersuchung der Logik der religiösen Ausdrucksformen, eine Theorie der religiösen Sprache haben wirken müssen. Die theologische Hermeneutik selbst wiederum wäre von solchen Untersuchungen rückwirkend befruchtet worden. —

Genug, — und damit kehren wir zur Erörterung der beiden hermeneutischen Grundansichten zurück — auch eine ganz aufs Generelle angelegte Hermeneutik wird in irgendeiner Weise den Uebergang von den allgemeingültigen Prinzipien

Digitized by Google

zu den Spezialerfordernissen der biblischen Auslegung vollziehen müssen.

3.

Nun gibt es eine Anzahl Punkte, an denen der Gegensatz der Anschauungen über das Wesen der Schrift und — was uns vor allem beschäftigt — ihrer Auslegung besonders deutlich heraustritt: sie sind im Verlauf der geistesgeschichtlichen und theologiegeschichtlichen Entwicklung gleichsam eine Art hermeneutischer Loci geworden, zu denen, explizite oder jedenfalls in Andeutung, jedes System der Hermeneutik Stellung zu nehmen gehalten ist. Ein solcher entscheidender Punkt, an dem die Meinungen sich so oft scheiden und geschieden haben, ist beispielsweise die Fassung des Begriffs der sachlichen Auslegung. Die allgemeine Hermeneutik stellt nämlich den Grundsatz auf, daß für das Verständnis eines Werkes gewisse „sachliche" Voraussetzungen notwendig seien. Ueber verschiedene Formen und Arten derselben ist man sich gemeinhin weitgehend einig (sprachliche Schulung, historische Kenntnisse, psychologische Begabung usw.), aber nicht über das Moment spezifischen Sachverständnisses, das aus der besonderen Natur des Auslegungsobjekts abzuleiten wäre. Die Freunde der einheitlichen Auslegungsmethode sind geneigt, von dem Interpreten einer Schrift nur insofern eine besondere Voraussetzung zu fordern als sie dies bei jeder Werkkategorie auch tun würden: also der Begriff des Sachverständnisses wird wesentlich formal gefaßt. Auf der andern Seite läßt man der Einzigartigkeit des Auslegungsobjekts eine Begabung, eine Verfassung, ein Vermögen des Interpreten entsprechen, das so, in dieser Eigenart nirgends sonst gefordert werden kann. Damit hängt zusammen, daß man Arbeit und Bemühung einerseits, Naturanlage und besondere „Begabung" andererseits als mehr oder weniger entscheidend für die Erlangung der Voraussetzungen des Auslegers ansieht. Da, wo eine „Kongenialität", Aehnlichkeit, „Geistesverwandtschaft" ganz allgemein gefordert wird, tritt der Gegensatz noch nicht deutlich hervor, oder wird er durch diese allgemeinen Wendungen verschleiert; der Begriff der Geistesverwandtschaft enthält das ganze Problem in sich[1], was sich sofort zeigt, wenn

[1] Von entscheidender Bedeutung, gerade auch für die Gestaltung und den Aufbau der Hermeneutik wird, obgleich man diesen Zusammenhang

Digitized by Google

man das Wort „Geist“ in der ganzen Schwere seiner ursprünglichen Bedeutung faßt, wie das ja der theologische Gebrauch des Begriffs des πνεῦμα will. Auf die Frage nach Wesen und Wirkung des pneuma nach christlicher Anschauung antwortet bekanntlich die Lehre vom heiligen Geist. Auf ihre dogmengeschichtliche Entwicklung können wir hier nicht eingehen, sie steht, seit auch in diesem zentralen Punkt die Auffassung Schleiermachers verlassen wird, heute wieder im Brennpunkt der theologischen Auseinandersetzungen; auch in der großen Auseinandersetzung zwischen theologischer und geisteswissenschaftlicher Arbeit, in die wir nächstens eintreten dürften, wird sie eine bedeutsame Rolle zu spielen haben. Für die juristische, die historische und philologische Auslegungstheorie ist diese Schwierigkeit nicht vorhanden. Wir sprechen wohl davon, ein Gesetz sei aus und in dem Geiste auszulegen, aus dem es hervorgegangen, ein Dichterwerk aus dem Geiste zu verstehen, in dem es entstanden — aber das ist, wie gesagt, eine abgeblaßte Wendung. Der Geistbegriff hat ja schon im antiken [1], aber auch im altchristlichen [2] Gebrauch eine metaphysische bzw. religiöse Bedeutung gehabt, in der neueren Zeit hat ihn bekanntlich vor allem die idealistische und die romantische Schule in spezifischer Weise metaphysisch gewendet [3]. Auf die Entmetaphysizierung im sog. Positivismus sind in unsern Tagen Gegenbewegungen erfolgt. Die Verwendung des

---

in der Geschichte der Theorie vielfach nicht erkannt und gewürdigt hat, die Entscheidung über die Auffassung vom „Geist“, bzw., wo sie vollzogen wird, die Durchführung und nähere Bestimmung der Unterscheidung zwischen religiösem und metaphysischem Geistbegriff sein müssen. In der mystischen Auffassung werden die Gegensätze gemildert, bzw. aufgehoben, das dürfte ein Grund dafür gewesen sein, daß die vielfach (Fichte, Hegel) mit der Mystik sich berührende idealistische Geisttheorie sich so eng mit der theologischen verbinden konnte.

[1] Siebeck, Die Entwicklung der Lehre vom Geist in der Wissensch. des Altertums (Z. f. Völkerpsychol. 12, 1880); Leisegang, Der Heilige Geist, das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Rel. und Phil. der Griechen 1919.

[2] Vgl. die Artikel „Geist“ RGG [2] II, Sp. 940 ff.

[3] Vgl. Hildebrands überaus lehrreichen Artikel „Geist“ (Grimm Deutsches Wörterbuch IV, S. 2623 ff., bes. II, 9 ff., 14 ff., 25 ff., Neudruck 1926). Deutlich ist ersichtlich, wie etwa zur Zeit Herders eine Verschiebung und Veränderung im Gebrauch dieses Begriffs erfolgt (vgl. [5] 2647 ff.).

Digitized by Google

Geistesbegriffs in der Theologie[1] hat ihren transzendentalen Charakter bewahrt[2].

Natürlicherweise stehen sich die Vertreter der verschiedenen Anschauungen auch hier nicht immer in voller Schroffheit des klar herausgearbeiteten Gegensatzes gegenüber, sondern der größere Teil der Theoretiker nimmt eine vermittelnde, allerdings gewöhnlich stärker nach der einen oder andern Seite orientierte Position ein. In dem uns in diesem Bande beschäftigenden Zeitraum ist das Geistproblem in der hermeneutischen Diskussion als solches nicht sehr stark hervorgetreten. Wie die einen die besondere „geistliche" Ausrüstung des Auslegers verlangten und zu begründen suchten, so wollten die andern von einer solchen, überhaupt oder im Rahmen der eigentlichen Exegese, weil dadurch ein unnötiges, undurchsichtiges oder fremdes Moment eingeführt würde, nichts wissen. Im Hintergrund aber steht wohl auch hier vielfach ein Ringen von psy-

[1] Hier ist von neueren Arbeiten die vor allem durch ihre Fragestellung und ihren Ausgangspunkt wichtige Untersuchung E. Schaeders Das Geistproblem in der Theologie 1924 zu erwähnen (vgl. S. 1 ff., 52 ff. u. 71 f.), die in systematischen Erwägungen die Grundlage für eine transpsychologische Theorie des Geistes zu schaffen sucht. (Vgl. auch S. 90 ff. die Konsequenzen, die der Verf. für die Auffassung der Schrift zieht.) — Dazu neuestens: Ders., Die Geistfrage in der neueren Theologie (Z. f. syst. Theologie III, 3, 1926, S. 424 ff.).

Winkler hat sich — leider nur auf zu knappem Raume — der bedeutsamen Aufgabe unterzogen, die Geschichte der wichtigsten Etappen des Geistbegriffes in der Theologie zu zeichnen. (Das Geistproblem in seiner Bedeutung für die Prinzipienfragen der syst. Theol. der Gegenwart 1926 1. Teil), (lehrreich dazu: Zw. d. Zeiten 4, 1926, S. 269 ff.) Leider springt die Darstellung von Schleiermacher unmittelbar zu Barth über, während gerade auch in der Theologie des 19. Jahrhunderts das Verständnis des Geistbegriffes zu vergegenwärtigen aufschlußreich gewesen wäre.

[2] Ausgehend von der These, bei dem Verstehen der Geschichte handele es sich stets um eine Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes will Gogarten (Theol. Trad. u. theol. Arbeit S. 7) nachweisen, die „theologische Frage nach der Bibel" sei dagegen nicht ein „Sichselbstsagen", sondern ein — nur in der Kirche zu sprechendes — „Wort Gottes zu uns". Gogarten versteht die „Selbsterkenntnis" rein psychologisch, ohne zu beachten, daß im Verstehen von „objektivem Geist" (auch religiöse Schriften sind auch objektiver Geist) keineswegs das einzelne Subjekt „sich" wiederfindet, sondern stets unendlich viel mehr und anderes als „sich." Zweitens aber wäre zu fragen, ob dieses „Vernehmen der göttlichen Anrede" für alles Bemühen um die Schrift beansprucht wird.

Digitized by Google

chologischer und transzendentaler, anthropologischer und metaphysischer, impersonaler und personalistischer, altdogmatisch-reformatorischer und idealistisch-humanistischer Auffassung.

Die Tatsache, daß die hier einschlägigen Fragen in der hermeneutischen Theorie der Zeit vielfach behandelt worden sind unter dem Thema der Voraussetzungen, Ausrüstung usw. des Auslegers, veranlaßt uns in diesen vorbereitenden Bemerkungen noch eines weiteren Punktes zu gedenken, der gerade in der theologischen Interpretationstheorie, aber nicht nur in ihr, stets lebhaft umstritten worden ist, das ist die Auffassung vom Verhältnis des Interpreten zu seinem Auslegungsobjekt überhaupt. Wenn sich hier vielfach zwei Meinungen gegenüberstanden, so ist bei dem Streit um das „Interesse", das der Ausleger haben soll oder gerade nicht haben soll, manches Mißverständnis beteiligt gewesen.

Die einen verstanden unter „Interesse" eine affektive, emotionale — womöglich positive: Liebe, Sympathie — Stellungnahme zu dem Gegenstand und bejahten seine Notwendigkeit, sei es als Voraussetzung des Verständnisses, sei es zu seiner Vervollkommnung. Damit sollte zugleich einer rationalisierenden, intellektualistischen Auffassung vorgebeugt werden, die in der hermeneutischen Theorie zu Einseitigkeiten führen müsse, durch die wieder das Verständnis notwendig bedroht erschien. Andere wieder haben gemeint, daß eine solche Voraussetzung und vor allem die Mitwirkung, das Hineinspielen des Affektuellen eine wissenschaftlich-objektive Arbeit erschwere oder gar unmöglich mache [1]; nur selten ist wirklich Vor- und Nachteil solcher affektiven Teilnahme (im positiven und negativen Sinn) untersucht und die Frage gestellt worden, welche Bedeutung dem „Interesse" zukomme, welche Sicherungen gegen den gefürchteten Subjektivismus bei der Auslegung zur Anwendung kommen könnten. Die vielberufene „Unbefangenheit", die einzelne Hermeneutiker vom Ausleger forderten, war wohl nicht immer, wie die Gegner meinten und zum Ausdruck brachten, eine Gleichgültigkeit gegenüber dem

[1] Um Erörterungen in der zeitgenössischen Historik zu vergleichen, sei auf die besonnenen Darlegungen Bernheims, Lehrbuch der hist. Methode 5/6 1914 S. 750 ff. und auf die in ihrer Unbestimmtheit geradezu instruktiven Bemerkungen v. Belows, Die deutsche Geschichtsschreibung [2], 1924 S. 110 ff., verwiesen.

Digitized by Google

Gegenstand, sondern als methodische Zucht, als Kunstgriff gedacht, der dem vorwärtsstürmenden Gefühl Zügel antun sollte. Die Uebertreibung, die die „Interesselosigkeit" nicht scharf genug zeichnen konnte, die für den Interpreten wünschenswert sei, hatte ihr Gegenstück in den erbaulichen und gefühlsseligen Ermahnungen und Ermunterungen, die Seele in der Auslegung sprechen zu lassen, je mehr um so lieber, zum Erweis dessen, daß man nicht mit „Unbefangenheit" oder gar Gleichgültigkeit, sondern mit positiver Begeisterung seinem Objekt hingegeben sei. Je klarer die hermeneutische Theorie die entscheidenden Punkte herausarbeitet, um so deutlicher wird das Verhältnis der intellektuellen zur emotionalen Verfassung beleuchtet werden, über das die Theoretiker der Interpretation so verschieden gedacht haben[1].

Schließlich spielt in diesen Problemkreis auch die Frage nach der persönlichen Erfahrung des Auslegers hinein, die die Hermeneutik der neueren Zeit vielfach lebhaft beschäftigte. Bekanntlich hat Luther[2] wie das affektuelle, so auch das Moment der persönlichen Erfahrung in seiner hermeneutischen Theorie besonders betont. Der Pietismus hat

[1] Eine systematische Untersuchung, die aber weit ins Wertphilosophische hinüberführen würde, würde zu zeigen haben, ob, wie manche meinen, das Interesse „nur" als eine im strengen Sinn des Wortes subjektive Anteilnahme aufzufassen ist, in der dem Gegenstand ein ihm von Hause aus fremder Wert geliehen wird oder ob in dem Interesse die Anerkennung eines objektiv Wertvollen zu sehen ist. Sie würde weiter aufzuklären haben, wie das Interesseverhältnis begründet ist (Geistes-Verwandtschaft, Metexis, Identität). Auch der interessanten psychologischen Verfassung des Interesses (Ambivalenz der Gefühle von Zu- und Abneigung) würde sie ihre Aufmerksamkeit zu schenken haben. — Dabei würde für die hermeneutische Theorie aber immer wieder wichtig sein die Sicherung objektiven Verständnisses in dem von uns mehrfach bezeichneten Sinne. Am tiefsten sind, von philosophischer Seite, wohl zu diesen Fragen, wenn wir von den Andeutungen Simmels (Probl. der Geschichtsphil.[3] Kap. 3) absehen, bisher wohl die in den Spuren Nietzsches fortgehenden Untersuchungen Schelers gedrungen. (Vgl. bes. Wesen und Formen der Sympathie 1923.) Vgl. auch als bedeutsam in der Problemstellung Siegfried, Phänomenologie u. Geschichte, Abschn. 2, das affektive Verstehen.

[2] Holl hebt das in der wichtigen Abhandlung über seine Bedeutung für die Fortschritte der Auslegungskunst (Ges. Schriften I, S. 544 ff.) mit Recht besonders hervor; — erwünscht wäre jetzt auch eine Untersuchung über die Bewertung dieser Faktoren in der vorreformatorischen und scholastischen Hermeneutik.

Digitized by Google

alsdann die beiden Momente — in einer Reaktion gegen ihre Unterbewertung — geradezu in den Mittelpunkt seiner Hermeneutik gerückt[1], schließlich hat Schleiermacher wieder beide Momente — bekanntlich nicht ohne Zusammenhang mit pietistischem Geiste — in enger Verbindung zur Geltung zu bringen gesucht[2]. Wo die Bedeutung der eigenen persönlichen Erfahrung für das Verständnis der Schrift in der Hermeneutik des 19. Jahrhunderts besonders betont wird, ist entweder der Schleiermachersche (Lücke, Rothe, v. Hofmann) oder der pietistische Einfluß — in lebendiger Tradition (Beck) oder neu aufgenommen (Olshausen, Stier) — wirksam[3]. Wie verschieden im einzelnen Tönung und Färbung dieser Erfahrung sein kann, mag das Beispiel Schleiermachers und Rothes auf der einen, Tholucks auf der andern Seite erweisen[4].

Gerade wo aber die persönliche Erfahrung besonders beachtet und hoch bewertet wird, stellt sich für die Theorie der Interpretation das Problem ihrer Grenzen[5], ihrer Kontrolle

[1] Spezialuntersuchungen zur Theorie der pietistischen Hermeneutik wären sehr zu begrüßen; vgl. Verstehen I, S. 15 ff.; Peterson, Das Problem der Bibelauslegung im Pietismus des 18. Jahrh. (Z. f. syst. Theol. I, S. 468 ff.); ferner: Janentzky, Lavaters Sturm und Drang 1916 und — besonders um des Methodischen willen — auch Günther, Jung-Stilling. Ein Beitrag zur Psychologie des deutschen Pietismus 1928.

[2] Wobbermins Theorie des religionspsychologischen Zirkels schließt sich gerade in diesem Punkte Schleiermacher an (Systematische Theologie I u. II).

[3] Vgl. Elert, Der Kampf um das Christentum Kap. IV, § 10. „.. die erneute Frömmigkeit wurzelt weder in der dogmatischen Reflexion, noch in einer Vertiefung der Moral, sondern im Erleben. Sie ist pathetischer Art“ (S. 77).

[4] Charakteristisch für die Lehre Tholucks z. B., auf die wir unten (Kap. III) zu sprechen kommen werden, sind die in seiner berühmten Jugendschrift „Lehre von der Sünde“ (1823) vorgetragenen Gedanken, gipfelnd in dem Satz, daß ohne die Höllenfahrt der Selbsterkenntnis die Himmelfahrt der Gotteserkenntnis nicht möglich sei. Also das Sündenbewußtsein als Voraussetzung des Verständnisses auch der hl. Schrift. — Diese Auffassung in der scharfen Betonung ist charakteristisch für die „pietistisch“ orientierte Theologie.

[5] Hier ist noch einmal auf Luther zu verweisen, der mit in der hermeneutischen Theorie seltener Deutlichkeit und Eindringlichkeit von diesen Grenzen spricht: nicht jeder eigne sich zum Auslegen jeder Schrift. „Es zeugt von tiefer Selbsterkenntnis, wenn Luther etwa bei Gen. 17 bemerkt: um dieses Kapitel auszulegen, dazu gehörte nicht nur ein gelehrterer, sondern auch ein lustigerer Mann als er sei.“ (Holl, a. a. O.

Digitized by Google

und Ergänzung. Die auch für die historische und philologische Hermeneutik bedeutsame Rolle der Phantasie[1], die besonders bei der Ergänzung und Verarbeitung der persönlichen Erfahrung in Wirkung tritt, und doch in diesem Rahmen eine methodische Zucht[2] sich gefallen lassen muß, will im Zusammenhang damit bestimmt werden. —

Daß alle diese Fragen bei der Beschäftigung gerade mit der Bibel aufgeworfen worden und in oft vorbildlicher Weise erörtert worden sind, ist ja nicht weiter erstaunlich, wenn man bedenkt, mit welchem Maß von innerer Beteiligung, mit welchem Aufwand von Scharfsinn und Tiefsinn ihre Auslegung durch die Jahrhunderte hindurch geübt worden ist. Auch die Theorie mußte damit wachsen. Gerade das tiefe Interesse aber, das an dem Verstehen der Bibel beteiligt ist, ist nicht immer, nicht einmal zuerst ein theoretisches, sondern es ist, darüber kann kein Zweifel sein, zunächst ein eminent praktisches. Vielleicht kann man sagen, daß, weil es ein so eminent praktisches ist, auch ein theoretisches Interesse daraus erwuchs. Dieses hat sich dann wohl verselbständigt und richtet sich, heute vielfach auch ohne einen Zusammenhang mit dem praktischen, auf das Verständnis der Schrift. An der Interpretation der Bibel sind also schon seit geraumer Zeit[3] nicht nur die praktisch davon Berührten, sondern auch unendlich viele, mehr oder weniger rein theoretisch mit ihr Beschäftigte interessiert: die Geschichtsforschung, Sprachforschung, Literaturforschung, um nur diese zu nennen, brauchen sie und ar-

S. 577; vgl. ebendort die bekannte Notiz, die Luther kurz vor seinem Tode niederschrieb über in der persönlichen Erfahrung begründete Voraussetzungen des Verstehens).

[1] Vgl. hier auch Verstehen I, S. 250.

[2] Wichtige Gesichtspunkte bei Bernheim, Lehrb. S. 151 ff., 614 ff. u. ö. Vgl. auch Gunkel, Reden und Aufsätze S. 14 über die Aufgabe der methodisch geschulten Phantasie.

[3] Man wird sagen dürfen, seit der Verselbständigung des aus dem Gesamtzusammenhang des religiös bestimmten Wissens herausgelösten theoretischen Interesses und seiner Betätigung und Organisation in einer „autonomen" Wissenschaft, d. i. seit der Herausbildung des natürlichen Systems der Geisteswissenschaft, einem Prozeß und Gedankenzusammenhang, den bekanntlich vor allem Dilthey untersucht und dargestellt hat. Vgl. bes. die in Ges. Schr. II vereinigten Arbeiten —, übrigens gerade auch im Hinblick auf die mit diesen Anschauungen verbundene Einstellung zur Bibel.

Digitized by Google

beiten an ihr. Natürlich schließt das eine das andere nicht etwa aus[1]. Nach manchen — siehe unsere Erörterung oben — ist das praktische Interesse sogar die Voraussetzung und Bedingung für das von dem theoretischen angestrebte Verständnis[2]. In diesem Fall, aber auch wenn man die Sache nicht so ansieht, sondern dem theoretischen Interesse völlige Selbständigkeit einräumt, kann es leicht zu Konflikten kommen — und ist es immer wieder zu solchen gekommen — zwischen: nun, sprechen wir es jetzt aus: zwischen dem religiös Interessierten und dem wissenschaftlichen Forscher, oder besser, weil der Schauplatz ja auch in einer Person liegen kann, dem religiös-praktischen und dem wissenschaftlich-theoretischen Interesse.

Wir haben es hier, wo wir nicht die Geschichte des Bibelgebrauches verfolgen, sondern die Bibelforschung uns interessiert, vor allem mit der aus dem theoretischen Interesse herauswachsenden Bemühung um die Sicherstellung ihres Verständnisses zu tun. Unter diesem Gesichtspunkt beschäftigte uns auch die Gegenüberstellung der durch das Singularitätsprinzip und einer von generellen Gesichtspunkten bestimmten Interpretationstheorie[3]. Wir kommen darauf jetzt noch einmal zurück, im Hinblick auf ein Problem, das die Theorie des Verstehens immer wieder beschäftigt, und das auch der theologischen Hermeneutik gestellt ist: das Problem der Objektivität des Schriftverständnisses[4], ein Problem, das für

[1] Weil beide Arten von Interesse in sich berechtigt sind, sollte man sich in der Diskussion nicht gegenseitig das Existenzrecht absprechen.

[2] Ein Beispiel für viele Forderungen: „Darum muß man verlangen, daß derjenige, der sich zum Erklärer eines Buches aufwirft, ein ganz persönliches Verhältnis dazu gewonnen habe." Gunkel (Reden und Aufsätze S. 15).

[3] Wobei wir selbstverständlich nicht etwa die generelle Betrachtungsweise als solche als die spezifische Art der theoretisch-wissenschaftlichen Betrachtung ansehen wollen.

[4] Im Hinblick auf die Hermeneutik — wir sahen oben, daß das Objektivitätsproblem vor allem an drei Stellen zwischen Theologie und geisteswissenschaftlicher Theorie erörtert zu werden hat: in der Erkenntnistheorie, in der Hermeneutik und in der Geschichtsphilosophie (Theorie der Geschichte) — hat die Geschichte und die theoretische Sicherung des Objektivitätsideals vor allem Dilthey beschäftigt; vgl. besonders die klassische Abhandlung über die Entstehung der Hermeneutik (Ges. Schr. IV, S. 317 ff.) und die Abhdlg. über den Aufbau der geschichtl. Welt (samt den Zusätzen) (Ges. Schr. VII). — Dabei ist ihm aller-

Digitized by Google

den praktischen Gebrauch — zunächst jedenfalls — nicht besteht[1]. Denn die Glaubensgewißheit, das Leitinteresse des praktischen Gebrauchs der Schrift ist ja, wie auch in der hermeneutischen Theorie gern betont und nachgewiesen wird, nicht abhängig von der Schriftforschung, bzw. dem wissenschaftlichen Konsensus in bezug auf sie[2].

Es stellte immer einen der Posten in der Rechnung der beiden großen Parteien in der Auslegungstheorie dar, der von den Freunden der einheitlichen Methode als Positivum für sich gebucht wurde, daß nicht nur eine allgemeine Verständigung über die Resultate der Interpretation möglich war, sondern daß, indem eine gewisse Kontrolle an der Hand der allgemeinwissenschaftlichen Methoden geübt werden konnte, den Resultaten eine Art von objektiver Evidenz oder Allgemeingültigkeit zu vindizieren war. Demgegenüber wiesen die Verfechter einer spezifisch-theologischen Auslegung auf den Grad der subjektiven Evidenz hin, den sie für entscheidender zu halten geneigt waren als die „objektiven" Instanzen, die die Gegenseite für ihre Interpretation beanspruchen wollte. Strittig ist also zwischen diesen beiden Anschauungen, das ist nicht erst eine Erkenntnis der neuesten Zeit[3], der — Wissenschaftsbegriff. Und das ist dann auch die große, ja entscheidende Bedeutung, die die Gestaltung der Hermeneutik für die Theologie und die Wissenschaftslehre überhaupt hat, daß in ihr — allerdings nicht allein in ihr, aber auch in ihr —

---

dings der Gedanke wohl nicht gekommen, daß je einmal von seiten der historischen und exegetischen Theologie der Anspruch wissenschaftlicher Verbindlichkeit aufgegeben werden könnte.

[1] Vgl. gerade hierzu die Darlegungen Diltheys über die Bedeutung der Gemeinsamkeit für das Verstehen, Ges. Schr. VII, S. 141 ff.

[2] „Der fromme Bibelleser verfährt einfach subjektiv, er mißt daran, was ihm erbaulich ist. Und das ist ein gar schwankender Maßstab: für den einen kann erbaulich sein, was dem andern nichts sagt; ja es kann für denselben Menschen heute erbaulich sein, was vielleicht morgen wieder ihm nichts Besonderes bietet" usw. v. Dobschütz, Vom Auslegen des N. T. S. 57.

[3] Wir werden sehen, wie z. B. Theologen wie J. T. Beck und R. Rothe die Idee einer spezifisch theologischen Wissenschaftslehre angedeutet haben. Deutlicher konnte der Gegensatz gegen die allgemein geisteswissenschaftlichen Erkenntnisprinzipien erst seit deren strengerer Konsilidierung zum Bewußtsein kommen, nicht etwa — wie man heute vielfach hört — seit dem „Positivismus."

Digitized by Google

darüber entschieden wird, wieweit die Theologie „Wissenschaft“ ist, sein kann und sein will.

Wir können und wollen hier weder eine Geschichte noch eine Analyse des Erkenntnisideals, der Methoden und Begriffe der Geisteswissenschaften geben — einiges haben wir in der Einführung erörtert. Man macht sich heute in der jüngsten Theologie — im Gegensatz zu den Aelteren[1], die ein besseres Beispiel gegeben haben[2] — die Sache vielfach dadurch sehr

[1] Unter den älteren Autoren der Gegenwart hat die Problematik, soweit sie in unsere Fragestellung einschlägt, wohl am eindringlichsten E. Weber, in manchem Anregungen Kählers folgend, sich vergegenwärtigt. Vgl. vor allem seine bedeutsame Arbeit: Historisch-kritische Schriftforschung und Bibelglaube (dort bes. S. 186 ff., 115 ff.). Schon 1914 hat er der Meinung Ausdruck gegeben, die Auseinandersetzung zwischen der theologischen Erkenntnis und der profanwissenschaftlichen schließe die Aufgabe der Zeichnung einer theologischen Wissenschaftslehre ein. Die Aufgabe wird dort gestellt: „die Spannung, die in der Eigenart von Glauben und Forschen selbst angelegt ist . . ., zur Lebensspannung zu machen, die den Glauben nicht lähmt oder zerstört, sondern seine Spannkraft erhöht und ihn in seiner Freiheit und Selbstständigkeit stärkt und die die Wissenschaft nicht bindet, sondern sie in ihren Grenzen sich entfalten läßt und sie vor einem sie selbst verfälschenden und verwirrenden Absolutismus bewahrt“ (a. a. O. S. 3). „Welches Verhältnis“, wird (a. a. O. S. 6) gefragt, „besteht zwischen der Glaubensbetrachtung und der methodisch-wissenschaftlichen Bearbeitung“? Wie eine Reihe der in diesem Band von uns zu würdigenden Autoren bestimmt dieser Theolog den „Zusammenhang der Offenbarungsgeschichte als den höchsten, den eigensten Gegenstand der ‚theologischen‘ Geschichtsbetrachtung“ (a. a. O. S. 66).

Vgl. vor allem den III. Abschn. der Schrift: Die Forderung der theologischen Geschichtsforschung (S. 147 ff.), und die geschichtsphilos. Rechtfertigung derselben (S. 219 ff.); die Gestaltung dieser ist freilich zu einfach vorgestellt. (Vgl. bes. a. a. O. S. 176 ff., 186 ff. und unten unsere Ausführungen im Text S. 83 ff.

Durch Aufgabe des Kausalerklärungsmechanismus in der Historik hat sich heute im übrigen die Situation geändert und verlangt eine Neubestimmung, auch seitens der Theologie.

Auf die Versuche der Ausbildung einer spezifisch christlichen Gewißheitslehre, also die erkenntnistheoretische und -psychologische Seite der Aufgabe gehen wir hier nicht ein.

[2] Ich gedenke hier des ausgezeichneten, leider außerhalb der Theologie viel zu wenig bekannten Werkes von Elert, Der Kampf um das Christentum 1921, das mir leider erst nach Fertigstellung des Manuskripts dieses Buches im letzten Augenblick bekannt wurde. Es ist wirklich, wie der Untertitel lautet, eine „Geschichte der Beziehungen zwischen dem evangel. Christentum in Deutschland und dem allge-

Digitized by Google

leicht, daß man in der Auseinandersetzung mit den Geisteswissenschaften, ihren Zielen, Arbeitsweisen und Problemstellungen einer „humanistischen" Wissenschaft, die als Typus angesehen, historisch aus der Aufklärung abgeleitet und identisch mit „Rationalismus" und „Positivismus" gesetzt wird[1], die Ausschreitungen und Vergewaltigungen zur Last legt, die immer wieder in ihrem Namen begangen werden und begangen

meinen Denken seit Schleiermacher und Hegel" — von der positiven protest. Theologie aus gesehen, und geht damit, abgesehen davon, daß es zeitlich das ganze 19. Jahrhundert umspannt, unserer Untersuchung parallel, die gleichsam von der Seite der Geisteswissenschaften her auf eine verwandte Bearbeitung abzielt, — E. auch hier freilich mit der umfassenderen Perspektive: auf die Gesamttheologie, speziell die Glaubenslehre, während uns vorwiegend die Auslegungstheorie interessiert. — Für uns ist wichtig: erstens die Gesamtgliederung des Werkes unter dem Gesichtspunkt der Synthese und Diastase, sowie die Durchführung dieser nach den einzelnen Epochen, zweitens der 1.–3. historische und der 7.—8. historisch-systematische Abschnitt (hier bes. Kap. 21, 25, 26). Problematisch sind die Bestimmungen über den christlichen, bzw. Wissenschaftscharakter der Theologie (bes. Einleitung). Elert behauptet: es sei ein Fehler — die Anführungszeichen von uns — „das Christentum" „exakt wissenschaftlich" erfassen zu können, denn zum Begriff der Wissenschaft gehöre die sog. Objektivität der Forschung, die eine „Ausschaltung aller persönlicher Anteilnahme" gegenüber dem Gegenstande bedeute. Darum sei das Individuelle des Christentums solcher Forschung nicht zugänglich. Nur der könne es erfassen, der als Glied an seiner Selbsterkenntnis teilnehme, gerade so wie die Selbsterkenntnis eines Menschen nur von ihm selbst, nicht von einem ihn beobachtenden Forscher vollzogen werden kann. — Auch abgesehen vom letzten sehr anfechtbaren Satz (was heißt „Selbst"-Erkenntnis?) sind hier viele Unklarheiten: wir fragen nur: Wie haben wir die „Exaktheit" zu verstehen? Stimmt es, daß alle „Anteilnahme" außerhalb der Theologie ausgeschlossen ist? Was für ein Unterschied soll zwischen hist.-exeg. und syst, bzw. praktisch-theol. Fächern gelten oder soll keiner vorhanden sein?

So wird nicht deutlich, wie bei der von Elert geforderten Distanz der Theologie zu den übrigen Wissenschaften die zur Erreichung der Verbindlichkeit ihrer Ergebnisse notwendigen Sicherungen zu erreichen sind.

Ueber die Stellung Elerts zu den S. 47, Anm. 2 von uns berührten, hier einschlägigen Ausführungen Schleiermachers im Sendschreiben an Lücke: vgl. a. a. O. S. 66 ff.

[1] Vgl. etwa (aus vielen Aeußerungen nur diese): Gogarten, Theol. Tradition und theol. Arbeit. Geistesgeschichte oder Theologie (1927). (Als ob durch die Bezeichnung des Untertitels eine Alternative ausgedrückt werden könnte.)

Digitized by Google

worden sind. Dabei werden oft genug die bekanntlich untereinander sehr verschiedenen Methoden und Zielsetzungen und die weltanschaulichen Grundlagen und Voraussetzungen nach einem schematischen Einheitstypus konstruiert, wodurch die Bekämpfung sich gewiß erleichtert, aber unbesehen sehr verschiedene Dinge in einen Topf geraten. Im Negativen ist die Kritik hier vielfach sehr stark, ohne übrigens durch die verdächtige Bundesgenossenschaft des modernen Subjektivismus aller Arten stutzig zu werden [1]. Vielfach bejaht man theologischerseits diesen heute sehr weitgehend für beide Bereiche — Theologie und Geisteswissenschaften —, einige wohl in der Annahme, genügend Kontrollmittel zu seiner Zügelung zur Hand zu haben; von andern wird mit einer ausdrücklichen Absage an alle geisteswissenschaftliche Erkenntnis diese ihrem Schicksal überlassen und für die Theologie eine neue Art der „Wissenschaft" proklamiert. Ueber die positive Gestaltung der neuen oder andern „Wissenschaft" [2] — nach

[1] Schon Weber hat sich gelegentlich (Histor. krit. Schriftforschung S. 192) auf einen der wenigen früheren Vertreter einer betont subjektivistischen Historik (v. Below) berufen, um nachzuweisen, daß auch die profane Geschichtswissenschaft sich — wie die Theologie — am Objektivitätsideal gar nicht orientieren könne, vgl. S. 173ff. 189 ff. Persönliche Bedingtheit, Zeitbedingtheit usw. nähmen in der Weltanschauung „dogmatische" Gestalt an, bestimmen Auffassung und Auswahl (S. 190—196). — „Die Anwendung auf die theologische Lage bedarf schwerlich der Erläuterung" (S. 197). Weil der „subjektiv-dogmatische Faktor" ein notwendiges Apriori der Forschung sei, brauche sich die theologische Geschichtsbetrachtung ihrer doppelten (konkret-inhaltlichen und spezifisch-persönlichen) Bedingtheit, „ja sogar (S. 197) einer gewissen Erbaulichkeit" nicht zu schämen. — Ebenso übrigens Elert a. a. O. S. 485 ff., bes. 492. — Inzwischen hat sich die Krisis in der Historik selbst verschärft und man hätte es theologischerseits heute wesentlich leichter, sich auf die Situation in der Geschichtswissenschaft zur Stützung der eigenen subjektivistischen Betrachtungsweise zu berufen. Dem gegenüber muß aber gerade betont werden, daß man sich nicht auf das Vorbild der Geisteswissenschaften für eine „dogmatische" Gestaltung der theologischen Forschung berufen darf, denn der Leitgedanke ihrer Methodik ist ja eben das Bemühen um eine — relative — Objektivität durch die möglichst weitgehende „Neutralisierung" des „subjektiven" Faktors.

[2] Vgl. jetzt die sehr gut orientierenden Darlegungen Sprangers (Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften), der die Gefahren der Auflösung des Wissenschaftsbegriffs deutlich zeigt. Wir würden nur vielleicht noch deutlicher als er auf den relativ konstanten Inbegriff der methodischen Mittel der geisteswissenschaftlichen Arbeit hin-

Digitized by Google

manchen erhebt diese Betrachtungsart, konsequenterweise, auch nicht mehr den Anspruch Wissenschaft zu heißen und zu sein — hört man sehr Verschiedenes und nicht immer Einleuchtendes.

Natürlich kann die Bestimmung von Wesen, Aufgabe und Ziel der theologischen Erkenntnisarbeit nur in der Theologie selbst erarbeitet werden. Auch über die Differenzierung der Aufgaben und Methoden der einzelnen theologischen Disziplinen und ihr Verhältnis zueinander (historische, exegetische, systematische Fragestellung) wird dort entschieden. Wir sahen, wie wichtig und bedeutungsvoll jeweils die Bestimmung des Verhältnisses etwa von exegetischer und dogmatischer Aufgabe ist, und wir kommen darauf auch später noch einmal kurz zurück. Eine Betrachtung wie die unsere vermag aber doch vielleicht zu verdeutlichen, wie notwendig gerade für die historischen, aber auch die exegetischen Zweige der Theologie Kriterien eines — wenn auch relativ — objektiven Verständnisses sind. Das ist nicht eine Frage der Gläubigkeit oder des Unglaubens, sondern ein, allerdings fundamental wichtiges, wissenschaftstheoretisches und methodologisches Problem.

Vielfach ist, um das Objektivitätsproblem, trotz einer Sonderung der theologischen Bemühung von allen andern, positiv zu lösen, für die gesamttheologische Arbeit eine Eingrenzung vorgenommen worden: so dort, wo die Erkenntnis abhängig von bestimmten Erfahrungen — Sündenbewußtsein — gemacht, also auf gewisse Kreise und Personen beschränkt wird, so z. B. vielfach in der von der Erweckungsbewegung berührten oder bestimmten Theologie. Das bedeutet praktisch natürlich eine Aufgabe des Objektivitätsideals [1].

weisen; de facto arbeiten mit ihm und verständigen sich mit ihm heute eben doch noch die Forschenden aus den verschiedensten Weltanschauungsbereichen.

Darum kann man sagen, daß diese Haltung nicht auf einen historischen Typus beschränkt ist, — auch Spranger identifiziert ihn noch zu stark mit dem, was er den humanistischen Typus nennt (S. 12). Freilich treten sich, wie auch aus unserer Darstellung hervorgehen wird, auf verschiedenen weltanschaulichen Voraussetzungen beruhende Grundtypen in der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts gegenüber, aber das Verstehen ist nicht an einen von ihnen gebunden.

[1] Sehr problematisch ist es darum von einem „Ersatz der rationalen durch die biblische Objektivität" zu sprechen, wie dies Elert (Der Kampf

Digitized by Google

Die Divergenz im Wissenschaftsbegriff spezifiziert sich — wir streifen diese Problematik nur noch mit einem Worte, da wir später ausführlich darauf zurückzukommen hoffen — noch einmal in der Historik. — In den systematischen Fächern liegt, das sei noch einmal betont, die Sache besonders. Darauf haben wir hier nicht einzugehen. Vom exegetischen Problem war schon oben kurz die Rede.

Wenn wir etwa einen Blick werfen auf die Geschichtsbehandlung einerseits der „Profangeschichte", mit der hier die Freunde der einheitlichen Methode sich mehr oder weniger identifizieren, andererseits der spezifisch theologischen Geschichtsbetrachtung, so muß sich die Frage nahelegen, worin die Abweichung oder Besonderheit der letzteren zu erblicken ist. Wir vergegenwärtigen uns, um darauf antworten zu können, noch einmal kurz, worin denn die Methode der Profanhistorie[1] besteht und — worin sie nicht besteht[2]. Wir sahen früher: das historische Verstehen sucht,

um das Christentum S. 80 ff., 87) im Hinblick auf die Theologie der Erweckungszeit tut. Sie konnte nach ihm, da sie „die Vernunft gefangen genommen sehen wollte unter den Gehorsam Christi", also ihr Gegenstand und ihr Zweck nicht nur, sondern auch ihre subjektive Verfassung sie von den übrigen Wissenschaften trennte, „die wissenschaftliche Objektivität nur in der Objektivität der zu beurteilenden Gegenstände suchen". Damit ist aber der Objektivitätsanspruch eben aufgegeben. Die Bibelbehandlung Hengstenbergs bezeichnet darum Elert selbst als „vollkommenster Ausdruck für jene Konfusion von Historik und Apologetik" (S. 90).

Wie in jener Zeit die Begründung der subjektiven Erlebnisse in dem objektiven Gegenstand theologisch nicht gelang, so muß die Isolierung der aus dem Interesse des Glaubens allein sich speisenden Beschäftigung mit der Schrift der Verbindlichkeit ermangeln — die völlige Isolierung dieser Bemühungen bedeutet eben Verzicht auf die Objektivität des Erkennens.

[1] Viel Wichtiges und Richtiges darüber ist noch immer, so starker Modifikation einzelne Punkte nach der inzwischen fortgeschrittenen Diskussion und Forschung bedürftig wären, aus Bernheim, Lehrbuch der histor. Methode [5] u. [6] 1908 zu lernen. Meister, Grundzüge der histor. Methode 1913 bietet wenig Selbständiges darüber hinaus. Vgl. auch Bauer, Einleitung in die Geschichtswissenschaft [2] 1926.

Wir hoffen Gelegenheit zu haben im III. Bande, bei der Darstellung der Theorie des Verstehens in der Geschichtswissenschaft, auf die prinzipiellen Probleme einzugehen.

[2] Die Historik steht heute nicht mehr auf dem Boden einer Auffassung, wie sie durch Troeltschs (Ueber histor. u. dogm. Methode in der Theol. Ges. Schr. II, S. 729 ff.) bekannte und seinerzeit oft diskutierte Bestimmung der historischen Methode (Analogie, Korrelation, Kritik) bezeichnet wird.

Digitized by Google

geregelt und diszipliniert durch die von seinen Meistern ausgebildeten Methoden der Kritik und der Interpretation, aus den Quellen ein Bild des Gewesenen, vorsichtiger ausgedrückt: des Berichteten zu erarbeiten. Wir sahen in unserer Einführung: je höher und komplizierter die Zusammenhänge werden[1], um so größer wird der Spielraum der subjektiven Annahmen und Konstruktionen bleiben, um so geringer die Chance eines objektiven, d. h. verbindlichen Verständnisses, bis schließlich die höchsten Zusammenhänge der Deutung überlassen bleiben. Man hat mit viel Recht eine Scheidung von formaler und materialer Geschichtstheorie vorgeschlagen[2]. Die letztere mit ihren Fragen nach der geschichtlichen Entwicklung, deren Sinn und Ziel ist das eigentliche Feld der Geschichtsphilosophie, wie die erstere das der Historik.

Im Hinblick auf die materiale Geschichtsphilosophie[3] wird ein Objektivitätsanspruch nicht erhoben werden können[4]: der Hegelschen ist die Schleiermachersche, der Lotzeschen die Becksche oder Hofmannsche Deutung der Geschichte gegenübergestanden; der „Gegensatz" von „idealistischer" und „christ-

---

Eine Polemik besonders gegen die ersten beiden Prinzipien — gewöhnlich wird noch das Evolutions„dogma" dazugenommen — trifft also die Methode der historischen Geisteswissenschaften nicht oder nicht mehr.

[1] Man wende nicht ein, schon in der Auffassung einer einzelnen Tatsache lägen die gleichen Schwierigkeiten für das Verständnis wie in der der höheren Zusammenhänge. Für die letzteren vermehren sich mindestens die Fehlerquellen der Einzelauffassung progressiv, ohne daß uns Korrekturmittel zur Verfügung stünden, wie wir sie für die Einzelerhebung kennen.

Auch die neuere Methodologie erkennt an, daß gerade in der Bestimmung des Wesens und des Verhältnisses von Einzel- und Universalbetrachtung ein schwieriges Problem liegt (vgl. etwa Masur, Arch. f. Kulturgesch. 19,2, 1929 S. 187 f.).

[2] Bernheim hat im Anschluß an P. Barth die Benennung eingeführt (Lehrbuch S. 738), Troeltsch hat sie übernommen (Historismus S. 26).

[3] Diese ist naturgemäß eine Funktion, bzw. Anwendung allgemeiner philosophischer, bzw. religiöser Grundanschauungen; — eine rein empirisch-historische Konstruktion muß, da wir sahen, wie sie in die Transzendenz hinübergeführt wird, versagen; sie fällt mittendurch zwischen den in der angegebenen Weise fundierten Deutungen und dem Verstehen der Forschung.

[4] Das sollte uns ein Blick auf die Geschichtsphilosophie nur der letzten Jahrzehnte deutlichst zeigen. Es ist allerdings sehr bedenklich, wenn man aus der geschichtsphilosophischen Situation auf die Geschichte und die Geschichtswissenschaft schließen will, wie es heute vielfach geschieht.

Digitized by Google

licher" Geschichtsphilosophie ist nur ein Sonderfall des allgemeineren im Suchen nach einem Sinn und Ziel der Geschichte. Die inhaltliche Geschichtsphilosophie, wie sie sich, im großen und ganzen allerdings als Fortsetzung der idealistischen Spekulation des Jahrhundertbeginnes[1], bis zur Gegenwart entwickelt hat[2], ist also, das sei nochmals betont, alles andere als eine einheitliche Größe. Wohl aber sind die in der Theorie der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis seit Niebuhr, Boeckh, Ranke und Droysen erarbeiteten Kriterien Handhaben der von uns früher beschriebenen, auf relative Objektivität zielenden und an diesem Ideal festhaltenden geisteswissenschaftlichen Arbeit[3].

Man hatte es sich um die Jahrhundertwende etwas leicht gemacht durch die Konstruktion einer chronologischen geistesgeschichtlichen Folge von Christlicher Geschichtsphilosophie — Mittelalter bis Aufklärung („bis mit Bossuet") — die in Herder und Hegel in „die" „moderne" übergegangen sei. Wir gehen auf das interessante und bedeutungsvolle Problem des Zusammenhangs von Religion und Geschichtsphilosophie hier nicht ein. Mit dem genetisch-historischen Nachweis der letzteren aus der ersteren ist es nicht getan, sondern im Hintergrund bleibt die Frage stehen nach dem Verhältnis von religiöser und metaphysischer Auffassung der Geschichte. Als man beobachtete, daß die moderne Konstruktion der letz-

[1] Im großen und ganzen, denn natürlich bedeuten die marxistische und die „positivistische" Geschichtsphilosophie, von anderen zu schweigen, in gewissem Sinne neue und selbständige Ansätze und Durchführungen.

[2] Vgl. einstweilen Bernheim, Lehrbuch S. 686, bes. 693 ff.; Fueter, Gesch. der Historiographie 1911, S. 415 ff.; Ritter, Die Entwicklung der Geschichtswissenschaft 1919, 5. Buch; v. Below, Die deutsche Geschichtsschreibung [2] 1924; Braun, Geschichtsphilosophie (Grundr. d. Gesch. Wiss. 1, 6) 1913, S. 35 ff., 48 ff.; Troeltsch, Der Historismus, Kap. I, 2, II u. III.

[3] Dies nicht deutlich genug erkannt zu haben ist ein für die Historik der neuesten Zeit verhängnisvoll gewordener Fehler Simmels gewesen. Er hat in seiner geistvollen Untersuchung über die Probleme der Geschichtsphilosophie ([5] 1923) durch Einbeziehung der gesamten Problematik in seine Theorie des relativen Apriori vor dem erkenntnistheoretischen Problem das methodische, das die Forschung besonders interessiert, zurücktreten lassen und damit stark gewirkt. Sein Einfluß ist bei Litt (bes.: Wissenschaft, Bildung, Weltanschauung 1928, trotz S. 97 ff.) und Masur (Geschehen und Geschichte (Arch. f. Kult. Gesch. 19,2) trotz S. 204 ff.) deutlich zu spüren.

Digitized by Google

teren weit entfernt sei eine einheitliche zu sein, mußte es zu einer Krise kommen, deren Diagnose Troeltschs bekannte Untersuchungen über den Historismus darstellen. Während die Versuche, eine ausgesprochen am christlichen Offenbarungsglauben orientierte Auffassung der Geschichte zu begründen, bis dahin zu einem mehr oder weniger obsoleten Dasein verurteilt waren [1] — die Geschichtswissenschaft hat ebensowenig wie die Geschichtsphilosophie die „Theologie der Geschichte" Tholucks, Becks, v. Hofmanns, Kaehlers als etwas auch sie Angehendes betrachtet — treten Versuche in dieser Richtung [2] seit dem Akutwerden der Krise [3] sehr viel kühner und zahlreicher an den Tag [4].

Entscheidend ist für alle Theologie der Geschichte — Theologie der Geschichte heißt also: materiale, inhaltliche Deutung, bzw. Konstruktion der Geschichte [5]; Theologie der

[1] Es ist charakteristisch, daß Troeltsch, der in seinen früheren Arbeiten häufig auf die Auffassungen der „supranaturalistischen" Theologie eingeht, in seinen großen Untersuchungen zur Historiographie des 19. Jahrhunderts die Entwürfe einer Theologie der Geschichte durchweg beiseite läßt.

Lediglich die Geschichtsphilosophie de Rougemonts, Steffensens und Rocholls (über ihn Elert, dass. 1910) hat gelegentliche Berücksichtigung gefunden (Bernheim, Lehrbuch S. 689, Braun, Geschichtsphil. [Grundr. der Geschichtswiss. 1,6] 1913 S. 39 f.).

[2] Wie einst in der heilsgeschichtlichen Betrachtung Joh. v. Hofmanns eine ausdrücklich an der Geschichte orientierte Auffassung der mit Bewußtsein ahistorischen gewisser zeitgenössischer Theologen gegenübertrat, so lassen sich auch heute in den sehr verschieden gearteten Strömungen in der neueren Theologie historisch orientierte und prinzipiell „ahistorische" unterscheiden. (Vgl. dazu etwa H. W. Schmidt, Zeit und Ewigkeit 1927.)

Ich verweise hier besonders auf den in gewissem Sinne (besonders im Hinblick auf Anlage und Thematik) paradigmatischen Entwurf von Hirsch, Grundlegung einer christlichen Geschichtsphilosophie (Die idealist. Philos. und das Christentum S. 1ff.) („Geschichte ist ein aus Entscheidungsleben und schöpferischer Macht auf dem Boden der Erschaffenheit wunderlich zusammengeschlungenes Ganzes" S. 27).

[3] Vgl. aus der Zeit unmittelbar vorher die beiden Versuche von Weber, Histor. krit. Schriftforschung, Kap. 36 u. Anhang und Elert, Prolegomena der Geschichtsphilosophie 1911, bes. S. 112ff.

[4] Von all diesem, der geschichtlichen Entwicklung und der gegenwärtigen Problematik, liest man — nichts in dem Art. „Geschichte" der RGG² II, S. 1097ff.

[5] Ich kann als inhaltlich übereinstimmend mit der hier vertretenen Fassung des Begriffes anführen: Weber: Histor. krit. Schriftbetrachtung

Digitized by Google

Geschichte geht also hinaus über die allgemeinen Grundsätze des Verstehens, die am Objektivitätsideal orientiert sind — entscheidend ist für sie die Deutung der Geschichte als ein einheitlicher Offenbarungszusammenhang[1] und das heißt die Beziehung auf Christus[2]. Jedenfalls stehen sich heute nicht mehr die nach Kausalgesetzen fragende streng „immanente" Geschichtsbetrachtung und die „supranaturale" gegenüber, sondern auch die profane Geschichtsforschung rechnet mit irrationalen Kräften und Strebungen, wie ihr das insbesondere die Religionsgeschichte nahelegt. Der Gegensatz liegt — wir werden zu zeigen haben, daß wir sagen können: wieder — durchaus in der Stellung zum Christusproblem, zur Frage nach der singularen Offenbarung, zum Absolutheitsanspruch.

S. 207: „Die Geschichtsphilosophie, die der theologischen Geschichtsforschung zur Rechtfertigung dient, findet ihren Halt in der Dogmatik, die die christliche Glaubenserkenntnis entfaltet, wenn sie nicht überhaupt direkt in die Dogmatik hineingezogen wird."

Ebenso betont Behm (Die heilsgesch. u. rel.-gesch. Betrachtung S. 9), daß „auch der Gedanke der Heilsgeschichte aus der christlichen Ueberzeugung, aus dem christlichen Gottesglauben stammt. Eine streng geschichtliche Betrachtungsweise ist die heilsgeschichtliche nicht. Gerade weil sie nur einen Geschichtsausschnitt und eine Geschichtsdeutung von übergeschichtlichem Standort ausbietet", so heißt es weiter, „ist ihr die religionsgesch. Methode entgegengetreten" (— deren Wert und Bedeutung interessiert uns hier nicht).

[1] Auf die als — allerdings sehr wichtiges — Sonderproblem aus dieser Bestimmung resultierende Problematik für die Auffassung und Behandlung der alttestamentlichen Geschichte können wir hier nicht eingehen. Aus den Darlegungen der folgenden Kapitel wird sich allerlei Wichtiges aus der Diskussion darüber im vorigen Jahrhundert ergeben, einiges über die gegenwärtigen Auffassungen ist aus den Lit.-Angaben S. 57 Anm. 3 u. S. 61 Anm. 2 zu entnehmen.

[2] Wir werden in den folgenden Kapiteln Belege genug finden. Hier sei nur auf die Bekenntnisse dreier neuerer Autoren hingewiesen: Elert, Proleg. der Geschichtsphil. S. 112 ff.; Hirsch läßt (Grundlegung S. 35) „das letzte Wort einer christlichen Geschichtsphilosophie" sein: „daß alle Dinge sind von Ihm, durch Ihn, zu Ihm"; und H. W. Schmidt schließt seine Untersuchung Zeit und Ewigkeit (S. 390) mit dem Satze: „Der Sinn der Geschichte ist eine Geschichte, die Geschichte des menschgewordenen, gekreuzigten, auferstandenen und wiederkommenden Christus."

Eine Auseinandersetzung mit diesen — und anderen — unter sich sehr verschiedenen Entwürfen gehört natürlich nicht in den Rahmen dieser Arbeit.

Digitized by Google

Gibt es für diesen zentralen Punkt eine — verbindliche — Erkenntnis? Welches ist ihr Gewißheitsgrad, ihre Evidenz[1]? Ist diese Erkenntnis wissenschaftlich erweisbar? Darüber ist in dem uns beschäftigenden Zeitraum lebhaft gestritten worden; vielleicht kann man sagen, daß auf die letzte Frage heute wohl allgemein verneinend geantwortet werden dürfte: dieses „Wissen" ist anderer Natur als das Erkennen der Wissenschaft, und als das „der" Philosophie.

Historisch gesehen erkennen wir heute jedenfalls die große Antithese in der Auffassung und Bewertung der Geschichte, in dem Gegensatz der absolut christozentrischen Lehre Kierkegaards und der Hegelschen Geschichtsphilosophie[2]. Schleiermachers relativ christozentrische Geschichtsanschauung[3] steht in der Mitte. Die universalgeschichtliche Anschauung Rankes — inwieweit man von einer Geschichtsphilosophie sprechen darf, erscheint mindestens fraglich — ist trotz ihres durch neuere Untersuchungen deutlich herausgestellten religiösen Zuges[4] von einer offenbarungsgeschichtlichen Auffassung sehr entfernt. Es ist kein Zufall, daß die bedeutenderen Versuche einer heilsgeschichtlichen Deutung der Geschichte, wie die Becks, Rothes, v. Hofmanns den Einfluß Schellings verraten, der hier als der spekulative Gegenspieler Hegels erscheint und auf den auch neuere Entwürfe einer „theonomen" Geschichtsdeutung merkbar zurückweisen.

Wir werden sehen, wie einzelne hermeneutische Systeme in dem uns beschäftigenden Zeitabschnitt mit bestimmten geschichtsphilosophischen Ideen, Schemata und Konstruktionen enge und engste Verbindung eingegangen sind. Da-

[1] Vgl. aus der Gegenwart in dieser Richtung etwa die Bemühungen von Heim und Ihmels um eine Theorie der christlichen Glaubensgewißheit.

[2] Spezialuntersuchungen für Kierkegaard in dieser Hinsicht fehlen noch; für Hegel vgl. die Darstellungen seiner Religionsphilosophie.

[3] Faut, Die Christologie seit Schleiermacher 1907; Günther, Die Entwicklung der Lehre von der Person Christi im 19. Jahrh. 1911; RGG²: Christologie II, S. 1630; Schweitzer, Gesch. d. Leben-Jesu-Forschung ²1926; Weinel, Jesus im 19. Jahrh. ³1914; ders., Jesusbild der Gegenwart (RGG² III, S. 151 ff.) usf.

Bleek, Die Grundlagen der Christologie Schls. 1898; Stephan, Die Lehre Schls. von der Erlösung 1901; Elert; Der Kampf um das Christentum S. 58 ff.; Brunner, Die Mystik u. das Wort, Kap. 6 u. 9.

[4] Masur, Rankes Begriff der Weltgeschichte 1926, bes. S. 15 ff.

Digitized by Google

neben stehen Versuche, auf eine solche Verbindung völlig zu verzichten. Nur selten begegnen wir einem Bemühen, sich in methodischer Klarheit das Wesen der verschiedenen Aufgabenstellung zu verdeutlichen, ja einige große Entwürfe haben gerade danach getrachtet, in einer einheitlichen Gesamtauffassung und Konstruktion der theologischen Aufgabe alle diese Unterschiede verschwinden zu lassen.

Damit kommen wir zu dem letzten Punkt, den diese einleitenden Bemerkungen als wichtig und bedeutsam für die hermeneutische Diskussion hervorheben sollen.

4.

Es ist die schwierige Frage nach dem Verhältnis von Hermeneutik und Dogmatik, auf die sich die Auslegungstheorie immer wieder geführt sehen wird. So wenig dieses Verhältnis von der Hermeneutik aus bestimmt werden kann, so dringend erwünscht erscheint doch allgemein in ihr die Sicherstellung des Verständnisses — hier: der Schrift —, das ihrem Inhalt in seinem vollen Anspruch gerecht wird und doch nur durch die Forderung des Gegenstandes allein sich bestimmt sieht. Aus grundsätzlichen Erwägungen heraus ergibt sich immer wieder, daß die Auslegung der Bibel, wenn sie ein Verstehen sein will, ebensowenig von einem gegebenen System aus unternommen werden und bestimmt sein darf, wie alle andere Interpretation. Ein solches System scheint nun aber vorhanden, wo die Auslegung gebunden erscheint, erstens durch einen dogmatischen Gedankenzusammenhang, d. h. einen vorher immer und wie immer begründeten, jedenfalls im voraus feststehenden Lehrbegriff mit normativem Anspruch, zweitens durch eine normierende Institution, wie die Kirche. Wo zur Rechtfertigung des ersten dargelegt wurde, daß dieser dogmatische Lehrzusammenhang sich unmittelbar aus eben der Schrift ergäbe, die auszulegen sei, da ist immer wieder auf den Zirkel hingewiesen worden, der sich so ergibt, und der jedes System, das sich so beruft, rechtfertigen würde, denn welches wäre das Kriterium, wenn nicht eine entscheidende Instanz, also etwa — und damit sind wir beim zweiten — die Kirche eintritt. Hier gäbe es dann zwei extreme Standpunkte: Unterwerfung der Hermeneutik unter die kirchliche Norm: die „katholische“ Lösung (Kirche

Digitized by Google

und Tradition als Garanten der richtigen Auslegung) oder Freiheit der Hermeneutik von allem Deutungszwang zugunsten der auf der Erforschung der Schrift und ihr allein aufgebauten Interpretation derselben.

In der Entwicklung der hermeneutischen Theorie sind in dem von uns zu behandelnden Zeitabschnitt diese extremen Auffassungen nur selten vertreten worden. Wohl hat man sich vielfach für eine Selbständigkeit der theologischen Forschung gegenüber der Kirche ausgesprochen, um dann die besondere Freiheit der Bibelinterpretation auch innerhalb der Theologie — also besonders der Dogmatik gegenüber — wieder zu fordern[1]. Aber die Ueberzeugung von der Zusammengehörigkeit von Theologie und Kirche war im allgemeinen stärker. Schleiermacher hatte ja mit seinen klassischen Bestimmungen über ihr Verhältnis eine bestimmte Richtung gewiesen[2]. So ließen es sich die einen angelegen sein, diese Verbindung zu vertiefen, dabei mehr oder weniger bemüht, eine relative Selbständigkeit der Schriftauslegung zu wahren. Andere versuchten theoretisch schärfer zu scheiden[3], machten aber prak-

[1] Es sind die beiden Grundgedanken der ev. Theologie von der Schrift als alleinigem Erkenntnisprinzip (vgl. den berühmten Satz der Schmalkaldischen Artikel: verbum Dei condit articulos fidei, praeterea nemo, ne angelus quidem!) und ihrer Selbstgenügsamkeit, die darin zum Ausdruck kommen. — („Auf der abendländisch-katholischen Stufe des Christentums ist das übernatürliche Lehramt der Kirche die entscheidende Instanz, da die Auslegung ihm zugewiesen und vorbehalten bleibt. Hiervon weiß die evangelische Kirche nichts. Für sie bleibt die Hl. Schrift das eigentliche und alleinige Erkenntnisprinzip". Kaftan, Dogmatik § 9.)

[2] Zum Gegenstand lebhafter Auseinandersetzung ist bekanntlich die Frage nach dem Verhältnis von Schrift, bzw. Schriftauslegung und kirchlicher Verkündigung in der Erörterung über die Glaubensquelle (Entstehung und Vergewisserung des Heilsglaubens) für den Einzelnen geworden, die sich an die Lehre J. v. Hofmanns über das Wort der Kirche als das eigentliche Gnadenmittel angeschlossen hat (Dieckhoff gegen Th. Harnack, Volck) und bei der es sich letztlich darum handelte, ob die Predigt der Kirche nicht nur als Auslegung des Schriftwortes, sondern als selbständig fortfließende Quelle anzusehen sei, was, wie die Kritiker bemerkt haben, zur Annäherung an den katholischen Traditionsbegriff oder an die Erfahrungstheorie Schleiermachers (Zeugnis des gläubigen Gesamtbewußtseins) heranführen müsse. (Vgl. Haack, Die Autorität der Hl. Schrift, S. 57 ff. dort Lit., Gennrich, Der Kampf um die Schrift S. 65 ff.)

[3] Am schärfsten hat, in unseren Tagen, C. A. Bernoulli in seiner

Digitized by Google

tische Zugeständnisse. Wir können auf das an sich höchst wichtige und bedeutsame Problem des Verhältnisses von Hermeneutik und kirchlicher Autorität, Forderung und Normierung hier nicht näher eingehen, sondern müssen uns damit begnügen, darauf hinzuweisen, daß gerade in der Beziehung der hl. Schrift zur Kirche in der theologischen Theorie der Interpretation immer wieder eine Instanz gesehen worden ist, die ihr immer mehr oder weniger singularen Charakter zu vindizieren geeignet sei[1]. Zum Erweis, wie weitreichend die Auseinandersetzungen über diese Zusammenhänge zu sein pflegen, sei nur auf die in den zwanziger Jahren verhandelte Kontroverse über Schrift und Glaubensregel[2] und auf die gegenwärtige Bewegung von der reformierten Theologie aus hingewiesen[3]. Es versteht

---

bekannten Schrift Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie (1897) zwischen diesen beiden Betrachtungsweisen zu scheiden gesucht. Er hat sich dabei an Gedankengänge von Overbeck und Lagarde angeschlossen, die — Theologie und Religionswissenschaft verwechselnd — den streng wissenschaftlichen Charakter der — historischen — Forschung gewahrt wissen wollten, um die „kirchliche Theologie", die „weniger Untersuchung als Nutzanwendung" sei, nach ihrer Auswahl die Bearbeitung der Resultate übernehmen zu lassen.

[1] Zur Problematik des „doppelten Standorts der prot. Theologie" (Glied der Universitas lit. und Funktionsverhältnis zur Kirche) neuerdings Einiges bei Odenwald, Vom Sinn der prot. Theologie 1929, 2. Vortrag. Vgl. auch die, an die Schrift Petersons, Was ist Theologie? 1925 sich anknüpfende Diskussion. Allgemein: RGG² III, S. 792 ff., 802 ff.

[2] Entstanden durch die Schrift des Philosophen Ferdinand Delbrück, Philipp Melanchthon der Glaubenslehrer 1826, die sich gegen das Schriftprinzip des Protestantismus wandte und das abgeleitete, schriftlich fixierte Wort gegenüber dem, nach ihm, in der Kirche früher ausgebildeten und als Norm fungierenden Kern von Grundlehren, den er als maßgebend für die Gegenwart (und allein Freiheit der Forschung begründend) angesehen wissen wollte, hatte zurücktreten lassen wollen. Die Antwort, die drei Bonner Kollegen, darunter Nitzsch und Lücke, darauf hatten erscheinen lassen (Ueber das Ansehen der Hl. Schrift usw. 1827) suchte die alleinige Autorität der Schrift, auch gegenüber der Glaubensregel, sicherzustellen. — Vgl. Gennrich, Der Kampf um die Schrift S. 35 ff. und die sehr lehrreiche Abhandlung von Hundeshagen, Das Prinzip der freien Schriftforschung in seinem Verhältnis zur Kirche und zu den Symbolen 1851 (Ausgew. kl. Schriften II, S. 109 ff.).

[3] Vgl. etwa die Darlegungen in der Dogmatik K. Barths (Die Lehre von dem Worte Gottes. Proleg. zur christl. Dogmatik 1927, §§ 3 u. 5, §§ 21, 23—25. Vgl. bes. § 21 über die — im Gegensatz zu der unmittelbaren, absoluten und inhaltlichen Autorität der Schrift — mittelbare, relative und formale der Kirche).

Digitized by Google

sich, daß nicht nur normative Erörterungen[1], sondern auch eine Fülle interessanter historischer und vergleichender Untersuchungen sich hier nahelegen: so vor allem eine Beleuchtung der verschiedenen christlichen Kirchenbegriffe in den einzelnen Konfessionen und Gruppen und die jeweils in Funktion dazu stehenden Grundsätze für die Regelung der Auslegung; also die Frage der Raum- und Aufgabenbestimmung für alle Hermeneutik von dieser Seite her. Aber auch rein historisch ist die Untersuchung etwa der Beziehungen zwischen der praktischen Auslegung und der kirchlichen Forderung im 19. Jahrhundert sicher lohnend, wie es die Aufhellung des Verhältnisses von Kirche und Hermeneutik nach ihrer tatsächlichen Gestaltung sein muß. Beides geht über unseren Aufgabenkreis hinaus.

Aber noch einmal zurück zum Problem Hermeneutik und Dogmatik. Wir werden sehen, wie stark die Theoretiker des von uns darzustellenden Zeitabschnittes dieses Problem beschäftigt hat. Fast alle nehmen in mehr oder weniger ausführlichen Erörterungen zu ihm Stellung. Verschieden wie die theologischen Grundpositionen und Methoden sind die Bestimmungen über Hermeneutik und Dogmatik in ihren gegenseitigen Beziehungen. Nicht immer entspricht übrigens der normativen Lösung, die sie geben, die Durchführung der eigenen Hermeneutik. Deutlich tritt die Gruppe derjenigen Forscher heraus, die die Hermeneutik maximal der Glaubenslehre gegenüber zu isolieren bestrebt sind, vorwiegend aus methodischen Gründen. Demgegenüber legen andere bedeutende Theologen gerade einen entscheidenden Wert auf ein Vorgehen, das solche Scheidung ausschließt: der Begriff des „Systems", auf den sie die Auslegung zu orientieren bestrebt sind, das System der aus der Schrift zu entnehmenden Lehre, ist für sie ein Indifferenzpunkt für Hermeneutik, biblische Theologie und Dogmatik. Die Bestimmung der Aufgaben einer Biblischen Theologie als dem System der in beiden Testamenten niedergelegten

[1] Wichtig — aber ebenfalls unsern Rahmen überschreitend — ist natürlich auch das Problem des Verhältnisses von Auslegung der Schrift und Symbolen (Bekenntnissen), das in unserm Zeitabschnitt wiederholt (Lücke, Rothe, v. Hofmann) Gegenstand lebhafter Auseinandersetzung war. Ich verweise wieder auf die gute Darstellung von Hundeshagen, Das Prinzip der freien Schriftforschung in seinem Verhältnis zur Kirche und zu den Symbolen.

Digitized by Google

Lehre, die sich ja übrigens erst in dem von uns zu betrachtenden Zeitraum ausbildet, deutet auf die vermittelnde Stellung dieser Betrachtungsart. So gewiß auch Momente der Darstellung und didaktische Gesichtspunkte eine Rolle spielen, ausschlaggebend sind sie für synthetische Konzeptionen wie die eines Beck oder Joh. von Hofmann ebensowenig, wie die klare Scheidung der Aufgaben eine rein technische zu sein pflegt. Nach allem ist es höchst aufschlußreich, sich zu vergegenwärtigen, wieweit in der hermeneutischen Theorie — nur von dieser ist ja hier die Rede — das Verstehen an ein Ziel gebunden, wieweit dieses Ziel bestimmt erscheint, und von welchen Faktoren, und wieweit es schließlich auf das in der Hermeneutik entwickelte Verfahren der Auslegung einwirkt.

5.

Das Ideal würde nach alledem sein müssen eine Geschichte der hermeneutischen Theorie, die eingebettet erschiene in die gesamte Kirchen-, Dogmen- und Auslegungsgeschichte der Zeit, in die Gesamttheologie also eigentlich. Das wäre eine ungeheuer große und schwierige Aufgabe. Wir beschränken die unsere nicht nur deshalb, weil eine solche Leistung weit über unsere Kräfte und Möglichkeiten hinausgehen müßte, sondern auch noch aus einem andern, in der Sache liegenden Grunde auf die Darstellung der Entwicklung der hermeneutischen Theorie mehr oder weniger in sich. Die Geschichte der Hermeneutik ist nicht nur eine Widerspiegelung oder eine Funktion der Geschichte der Gesamttheologie auf einem besonderen Gebiet, sondern hat eine eigene Bewegung. Wäre es sonst denkbar, daß, ungeachtet der verschiedenen aufeinander folgenden Anschauungsweisen in der Gesamttheologie, in der Hermeneutik, wie wir sehen und noch deutlicher sehen werden, traditionelle Positionen und Antithesen sich entwickeln, die immer wieder in überraschender Weise zur Auswirkung kommen[1]? Die in der historisch-exegetischen und in der

[1] Achtet man auf die Fortführung und Entwicklung der Problemstellung in der hermeneutischen Theorie in den einzelnen Gebieten, so kann man die Beobachtung machen, daß immer wieder durch die einseitige Berücksichtigung und Ueberbetonung eines für die Auslegung wichtigen Momentes extreme hermeneutische Theorien entstehen, die dann eine Gegenthese zur Folge zu haben pflegen. Das ist die korrespondierende Erscheinung zu den Einseitigkeiten in der Exegese; aber

Digitized by Google

systematisch-religionsphilosophischen Arbeit neu gewonnenen Fragestellungen und Resultate werden wohl auch von der Hermeneutik berücksichtigt und verarbeitet, aber eigentlich ohne fundamentale Aenderungen in ihrem Schema zur Folge zu haben. Die Hermeneutik hat eine Eigenbewegung und vielleicht liegt gerade darin etwas sehr Bedeutungsvolles, was diejenigen verkennen, die immer wieder versuchen, sie zur reinen Funktion herabzudrücken. Tatsächlich sind die Beziehungen zwischen der Exegese einer Zeit und ihrer hermeneutischen Theorie vielfach loser, als man wohl erwartet. So sind die Einflüsse der in der Theologie des 19. Jahrhunderts epochemachenden Lehren von Strauß, Baur, Rothe, Ritschl etwa, auf die Lehre vom Auslegen geringer als man denken sollte. Ihre Einschnitte liegen an anderen Punkten.

Es ist auch nicht etwa an dem, daß die philosophische Entwicklung stärker bestimmend auf die hermeneutische Theorie des Zeitabschnitts eingewirkt hätte, den wir hier betrachten wollen. Die theologische Hermeneutik nach Schleiermacher nimmt kaum mehr Bezug auf die philosophischen, philologischen und historischen Interpretationslehren. Nur die im Zeichen der Hegelschen Dialektik stehende Epoche — sie ist für unsern Zusammenhang ohne größere und bleibende Bedeutung — macht eine Ausnahme. Die im Zentrum der Erörterung stehenden Bemühungen um Bestimmung des spezifischen Charakters und der Eigenart des theologischen Auslegungsobjekts und der entsprechenden Methode zur Sicherstellung seines Verständnisses lassen die Betrachtung und Erforschung der mit den übrigen Arten der Interpretation gemeinsamen Züge stärker zurücktreten, was dann auch zur Folge hat, daß etwa die Vertreter der streng grammatisch-historischen Richtung in der theologischen Exegese und Hermeneutik mehr mit der Abwehr der Forderungen nach spezifischen Voraussetzungen, Mitteln und Zielen der Auslegung beschäftigt erscheinen als mit der Herausarbeitung und Durchdenkung der in die allgemeine Hermeneutik einmündenden generellen Grundsätze. Ueberdies

es besteht dabei keineswegs immer eine direkte Entsprechung, sondern häufig eine indirekte, insofern die Ueberbetonung eines Momentes in der praktischen Auslegung gerade die besondere Bewertung eines andern, des entgegengesetzten etwa, in der Theorie zur Folge hat. Auch hierfür bietet nicht nur die Theologie, sondern bieten auch Philologie und Historik so manches Beispiel.

Digitized by Google

führt das von uns schon früher erwähnte Nachlassen der spekulativen Kraft und des philosophischen Interesses gegen die Jahrhundertmitte dazu, daß, da von seiten der Philosophie kaum Entgegenkommen oder Rücksicht auf die allgemeinen, die einzelnen Geisteswissenschaften angehenden erkenntnistheoretischen und methodologischen Probleme wahrzunehmen war, auch die nach dieser Seite hin stärker interessierten theologischen Forscher nicht den Rückhalt an der Philosophie fanden, den die gewaltigen Denksysteme eines Kant, Schelling, Hegel einem Schleiermacher — und Boeckh — gewährt hatten.

Trotz alledem, trotz auch des schon berührten Mangels an großen originellen Begabungen auf unserem Gebiet behält die Geschichte der theologischen Hermeneutik in den beiden ersten Dritteln des Jahrhunderts eine große Bedeutung. Von einer Führerrolle, wie sie etwa die Verstehenslehre Schleiermachers unstreitig gespielt hatte, ist allerdings keine Rede mehr.

Die Philologen, die Historiker kennen die theologische Hermeneutik ihrer Zeit nicht, wie Boeckh etwa Ernesti und Schleiermacher kannte. Aber dem rückschauenden und überblickhaltenden Auge des Historikers zeigt es sich, daß die Kontinuität der hermeneutischen Diskussion auf theologischem Gebiet auch in diesem Zeitabschnitt eine unvergleichliche ist vermöge der durch ihr Alter, ihre Festigkeit und Ausgebildetheit ausgezeichneten Tradition, der die, stets von der Auflösung in Kasuistik und Kritik bedrohte philologische und die allererst entstehende und noch nicht gefestigte historische Theorie des Verstehens nichts Gleiches an die Seite zu setzen hatten.

Wir suchen jetzt, uns diese Kontinuität deutlich zu machen[1].

[1] Vgl. übrigens für die gesamten folgenden Kapitel: Die Darstellungen der Geschichte der Theologie im 19. Jahrhundert: Dorner, Gesch. d. prot. Theol. 1867; Schwarz, Zur Geschichte der neueren Theol. [4]1869 (bes. S. 867 ff.); G. Frank, Geschichte der protest. Theologie, IV. (19. Jahrhundert) 1905; F. R. v. Frank, Gesch. u. Kritik der neuren Theol. [4]1908; Pfleiderer, Entw. d. prot. Theol. seit Kant 1891; Bernoulli, Die wissenschaftliche und kirchliche Methode in der Theologie 1897; Seeberg, Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert 1903; Schanz, Die Grundsätze, Richtungen und Probleme der Exegese im 19. Jahrhundert (Bibl. Zeitschr. I, 1903, S. 6 ff.) (katholisch; wir berücksichtigen im folgenden, da die Hermeneutik des Protestantismus und des Katholizismus in entscheidenden Punkten voneinander abweichen und für die letztere die Problematik, die uns hier beschäftigt, nicht,

Digitized by Google

Nur ein letztes Wort noch. Ich habe der Versuchung widerstanden die geschichtliche Darstellung, die hier unternommen wird, durch Konstruktionen zu stützen und zu würzen, die die Erreichung einer bestimmten Lehre oder Anschauung als Zielpunkt aller einzelnen Anstrengungen erscheinen ließe — also eine nachträgliche Teleologie in die Geschichte der hermeneutischen Theorie in unserem Zeitabschnitt hineinzubringen. Niemandem soll aber verwehrt sein aus der Betrachtung der Entwicklungen und Gegensätzlichkeiten, die wir hier zu veranschaulichen suchen, die Konsequenzen zu ziehen, zu denen ihn ihre gewissenhafte Prüfung ermuntert.

---

oder jedenfalls in sehr anderer Form besteht, lediglich das Schrifttum der ersteren); Elert, Der Kampf um das Christentum. Geschichte der Beziehungen zwischen dem ev. Christentum und dem allgem. Denken seit Schleiermacher und Hegel 1921 Abschn. I—III; Lütgert, Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende 1923 Bd. III; Kattenbusch, Die deutsche ev. Theologie seit Schleiermacher [5]1926; Odenwald, Protest. Theologie 1928; Fascher, Die formgeschichtl. Methode, eine Darstellung und Kritik 1924; besonders der Geschichte der Dogmatik, Exegese und Einleitungswissenschaften; auch die Geschichte der Kirchengeschichte: F. Chr. Baur, Die Epochen der kirchl. Geschichtsschreib. 1852; ders., Kirchengesch. d. 19. Jahrh. 1862; Krüger-Stephan, Kirchengesch. der Neuzeit 1909; Köhler, Idee und Persönlichkeit in der Kirchengesch. 1910; und natürlich die der Hermeneutik (vgl. auch die Verstehen I S. 12 ff. angegebene Lit.) wie: Landerer, PrRE V, S. 775 ff.; Heinrici, VII, S. 718 ff.; König, Hermeneutik des A. T. 1916, bes. §§ 2—5; v. Dobschütz, Vom Auslegen des N. T. [2]1927 usw.; ferner die einschläg. Art. in PrRE, RGG [1] u. [2], ADB, die oben S. 3 Anm. 1 [b] genannte Lit. sowie die biogr.-bibliogr. Nachweise in Doering, die gelehrten Theologen Dtschlds. 1831 ff; Zuchold, Bibl. theol. (1830—62) 1864; Winer, Handb. d. theol. Lit. 1838 I, 4. Abschn. S. 67 ff.; Bibliotheca Theologica (Schriftenverzeichnis) (1830—64); anschließend: Baldamus-Haupt, Die lit. Erschein. der Jahre 1865—69 auf d. Gebiet d. prot. Theol. 1870 S. 19 ff., sowie die führenden theol. Zeitschriften der Zeit, wie Theol. (neue, neueste, krit.) Journal 1793—1829; Annalen der theol. Lit. 1789 bis 1823; Augustis theol. Blätter u. Monatsschr.; Analekten für d. Stud. d. exeget. u. hist. Lit. 1813—22; Theol. Studien u. Kritiken 1828 ff.; usw.

Digitized by Google

„Was von diesen Ergebnissen einer wiederholten, und wie ich meine unparteilichen Forschung haltbar und der Anwendung wert sein möge, überlasse ich abermals ruhig dem Urteile besonnener, einsichtsvoller und wahrheitsliebender Männer, und insbesondere einer künftigen Ausbildung der allgemeinen Hermeneutik, der ich ein baldiges wissenschaftliches Dasein wünsche, und durch deren gründliche Bearbeitung echtphilosophische Forscher sich ein nicht geringes Verdienst um mehr als Eine Wissenschaft, besonders aber um die protestantische Theologie, erwerben würden."

Germar, Beitrag zur allg. Hermeneutik, S. 257.

„Die geistigen Gegensätze, die in der theologischen Welt einander gegenüberstehen, treten auf keinem Punkte schärfer hervor, als wo es auf Würdigung der Heiligen Schrift ankommt".

Klausen, Hermeneutik des N. T. S. VIII.

I. Kapitel.

1. Die hermeneutische Lehre Keils.

An der Lektüre Ernestis und Morus' hat sich, so sahen wir, Schleiermacher gebildet, in Halle hat er die Nachwirkung Semlers, des großen Inaugurators der historischen Auslegung noch erfahren können. Während aber der universale Geist des Vielseitigen die von dorther empfangenen Anregungen aufnahm und verschmolz, einarbeitete in die originale und umfassende Theorie der allgemeinen Auslegung, die wir oben zu skizzieren versuchten, haben andere, strenger an der durch den Hallenser Fürsten der Kritik gegebenen Weisung haltend, unter Verzicht auf höhere Einordnung der hermeneutischen Bemühungen, unerbittlicher, einseitiger die Konsequenzen aus den Lehren der Meister der Jahrhundertmitte gezogen. Nicht als ob sie bewußt — aus Gründen der Arbeitsteilung, aus Philosophiefeindlichkeit — eine Beschränkung des Aufgabenkreises der Theorie der Auslegung gewollt hätten, diese Männer waren vielmehr der Ueberzeugung, daß es einer Pluralität der Interpretationsweisen nicht bedürfe, daß vielmehr eine, von ihnen bis ins Einzelne durchdachte und durchgeführte Methode zur Auslegung genüge. Ihrer

Digitized by Google

theoretischen Begründung hatten sie daher allein Veranlassung ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Wenn wir im folgenden einige systematische Versuche aus den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts betrachten wollen, so müssen wir zunächst noch einmal einen Schritt rückwärts tun. Die Programmschrift der von uns zunächst zu berücksichtigenden Richtung erschien 1785, also vor Schleiermachers frühesten hermeneutischen Studien. Wir erwähnten bereits, daß der Kontakt Schleiermachers mit den zeitgenössischen Arbeiten auf dem Gebiet der Theorie der Hermeneutik, soweit nachzuweisen, ziemlich gering war. Neben den Philologen Ast und Wolf setzt er sich mit keinem seiner theologischen Genossen — ausdrücklich — auseinander. Immerhin haben wir aber doch wohl Grund eine Bekanntschaft mit einigen der wichtigsten hermeneutischen Lehrbücher der Zeit anzunehmen. Da der große Theologe aber wiederum seine Verstehenstheorie, wie wir sahen, nicht selbst veröffentlicht, sondern nur in Vorlesungen vorgetragen hat, wird es nicht leicht sein, ihren Einfluß in den Schriften der Zeitgenossen aufzuspüren, trotzdem sehr viele die Einwirkung seiner Vorlesungen direkt oder indirekt erfahren haben.

Der erste und bedeutendste Vertreter der sog. historischen Richtung, dessen Auslegungslehre wir eben würdigen wollen, ist wie Schleiermacher, ein Schüler Morus' und damit auch Ernestis. Damit gewinnen wir wieder den Anschluß an den in unserer Einleitung kurz gezeichneten Stand der — theologischen — Interpretationstheorie zur Zeit dieser Männer. Auf sie berufen sich zahlreiche Theoretiker der Folgezeit, natürlich auch die Schüler Schleiermachers. Erst der Widerspruch der Vertreter der spezifisch „theologischen" Auslegung rüttelt an ihrer unbedingten Autorität und Bedeutung.

Eingermaßen ausführlich haben wir zunächst, als den Führer dieser zu Jahrhundertbeginn sehr einflußreichen Richtung der hermeneutischen Theorie den Theologen Karl August Gottlieb Keil[1] zu betrachten, der nicht nur in der Geschichte

[1] Keil (1754—1818) lehrte — als Nachfolger des Sam. Fr. Nath. Morus, der neben Ernesti sein Lehrer gewesen war — in Leipzig als Professor zuerst auch der Philosophie, dann ganz der Theologie. Neutest. Exegese war sein besonderes Arbeitsfeld. Vgl. über ihn den knappen Artikel in der

Digitized by Google

der Exegese, sondern auch in der Auslegungslehre eine wichtige Stelle einnehmen sollte. Seine Bedeutung scheint mir in dieser Beziehung noch nicht genügend gewürdigt. An Aeußerungen, die bei einer solchen Würdigung herangezogen werden könnten, fehlt es nicht. Keil hat sich mehrfach über die Prinzipien seiner Forschung geäußert und Normen der Auslegung aufgestellt, ja in seinem Lehrbuch der Hermeneutik des N. T. hat er auch eine systematische Darstellung seiner Lehren gegeben[1]. Diese ist, unter Heranziehung einiger anderer Aeußerungen[2], der folgenden Darstellung zugrunde gelegt, die, wie bei den vorbetrachteten Systemen, selbstverständlich nur das prinzipiell und für unseren Zusammenhang Bedeutsame aus den Darlegungen entnehmen will, die in vielem einzelnen naturgemäß stärker veraltet und überholt sind als die Gedankentwicklungen der großen Autoren, denen unser 1. Band gewidmet war. —

Von entscheidender Bedeutung ist für die Anschauung Keils die Ueberzeugung, daß nur eine Art der Auslegung denkbar, diese daher auf alle Art von Schrifttum anzuwenden sei. Keil also hält fest an der Idee einer allgemeinen Hermeneutik, wie er sich denn auch ausdrücklich auf einige ältere Entwürfe dieser Art (Chladenius, Pfeiffer) beruft. Er verwirft mit seinen Lehrern Semler und Ernesti die

PrRE. Bd. 10, S. 196 f. und den sehr oberflächlichen der ADB. Dazu Doering, Die gelehrten Theologen Deutschlands 1832 II, S. 70 ff., dortselbst ein Verzeichnis seiner, meist kurzgefaßten Schriften.

[1] Lehrbuch der Hermeneutik des Neuen Testamentes nach Grundsätzen der grammatisch-historischen Interpretation 1810. Lat. Ausgabe: Elementa hermeneutices Ni. Ti. lat. redd. a Emmerling 1811.

[2] Berücksichtigt sind folgende Schriften Keils: 1. De sensu historico (lat. 1788 abgedr. Opuscula acad. ad N. T. interpr. gram.-historicam et theologiae chr. origines pert. (ed. Goldhorn) 1821, S. 84 ff.; deutsch: Ueber die hist. Erklärungsart der Hl. Schrift und deren Notwendigkeit. Progr. des Herrn Propst Keil, aus dem Lat. übers. von C. A. Hempel 1793. 2. Das Lehrbuch (s. Anm. 2). 3. Verteidigung der grammatisch-historischen Interpretation der Bücher des N. T. gegen die neuerlich wider sie erregten Zweifel und ihr gemachten Vorwürfe (Analekten für das Studium der exeg. u. syst. Theol. her. v. Keil und Tschirner I, 1812, S. 47 ff. 4. Vorrede zu K. W. Stein, Ueber den Begriff und obersten Grundsatz der hist. Interpretation des N. T. Eine hist. krit. Untersuchung 1815, S. III. XVI. 5. Argumentorum pro hist. interpret. veritate brevis repetitio ejusque adversus var. dubitationes vindiciae ultimae (opusc. acad. S. 359 ff.).

Digitized by Google

Konzeption einer besonderen Auslegungsweise, für die die Regeln der allgemeinen also nicht gültig seien, für irgendwelche Schrifterzeugnisse, also auch für die biblischen Bücher[1]. Dieser Grundsatz, den bekanntlich schon Herder verfochten hatte, und der von so eminenter Bedeutung für die Entwicklung der hermeneutischen Theorie des 19. Jahrhunderts werden sollte, war in mehreren Untersuchungen, die diesem Problem eigens gewidmet wurden[2], ausführlich begründet worden[3]. Keil

[1] Um diesen Punkt entwickelte sich die bekannte Auseinandersetzung zwischen Keil und Stäudlin, von der noch zu sprechen sein wird. Keil hielt gegen alle Einwendungen, auf die er jeweils geantwortet hat, an seinem Grundprinzip fest. Vgl. die resümierende Betrachtung in der Vorrede zu Stein (S. IV ff.), die die Divergenz der Standpunkte als mehr oder weniger endgültig konstatiert, aber im Ton, der eine gewisse Bitterkeit erkennen läßt, bereits das Anwachsen und die Verbreitung der gegnerischen Anschauungen verrät. Vgl. auch unten S. 140 ff.

[2] Vgl. Verstehen I, Einleitung; Repititio S. 381 ff. und die dort angeführte Lit. dazu; Vorrede zu Stein, a. a. O. S. X. — Ferner: Gelbricht, Interpretationem librorum divinorum ab interpretatione librorum humanorum nihil differre (Progr. grat. Zizae 1764); Asboth, Comment. de interpret. codicis sacri ad communia omnes libros interpretandi principia revocata (Goett. 1791); Freudentheil, Comment. de codice sacro, more in reliquis antiquitatis libris solenni, ingenue interpretando, adjectis difficultatibus N. T. propriis (Goett. 1791).

[3] Vgl. auch die interessante kleine Abhandlung von Hülsemann, Ueber die Prinzipien jeder gesunden Bibelinterpretation, und über die Mittel sich darüber zu vereinigen (Neue Theol. Blätter, her. v. Augusti 1799 I[1] S. 7—18). Die Grundsätze, die er aufstellt, sind bestimmt von dem Gedanken der Einheit der Auslegung. Darum lautet der erste, man dürfe die Hermeneutik der Bibel nicht von der der Profanskribenten trennen und (S. 17) der zweite, ihr Sinn könne, um wieviel er auch an Würde den der profanen Schriftwerke übertreffe, doch durch kein anderes Mittel aufgefunden werden, der sechste, es gebe nur einen Sinn der Bibel, den historischen, und der siebente, die Anwendung der Bibelinterpretation auf das praktische Leben alteriere in keiner Weise den grammatisch-hist. Sinn und „reihet bloß andere moralische Räsonnements an, ohne sie dem Schriftsteller der Bibel imponieren zu wollen (sic!)“ (S. 17/18). An anderer Stelle (dieser Zeitschr.) (I, 3, S. 63 ff.) setzt sich derselbe Autor mit der moralischen Interpretation Kants auseinander — vgl. auch die große B.....r gezeichnete, Kant verteidigende „Beurteilung der Kritik der philosophischen Grundsätze der Schriftauslegung die erst neulich von Kant wieder aufgestellt worden sind“ (III, 1, S. 42 ff.) — und kommt zu dem Resultat, die philosophische Auslegung solle zwar die historische anwenden und fortsetzen, aber sie dürfe sich nicht mit ihr mischen („die Interpretation zeigt, was der Sinn ist, nicht was er sein solle oder müsse in bezug auf eine un-

Digitized by Google

wollte aus ihm die Konsequenzen ziehen, denen seine Lehrer, wie er meinte, noch ausgewichen waren. Ihn interessierte die Auslegung der Bibel, speziell des Neuen Testamentes; da er keine allgemeine Hermeneutik zu entwerfen veranlaßt war, schnitt er daher, anders als Schleiermacher, seine Hinweise nicht nur vorwiegend, sondern ausschließlich auf die Interpretation der biblischen Schriften zu. Was rechtfertigte denn nun aber in den Augen dieses strengen Verfechters einer einheitlichen Interpretationsmethode die Abgrenzung einer „besonderen" „Wissenschaft" mit gewissen eigenen Regeln und Methoden gerade für die Auslegung der Kanonischen Bücher? Keil legt Wert darauf, nie bestritten zu haben — er gibt in seiner Hermeneutik ausdrücklich den Nachweis — daß diese Schriften „mehreres eigen" haben; das mache „eigentümliche Auslegungsregeln" erforderlich. Gerade dieser Punkt ist natürlich von höchster Wichtigkeit. Um die Bestimmung, Auffassung und Abgrenzung dieses „Eigenen" ist ja der ganze Streit geführt worden, der in dem ersten Jahrzehnt des neuen Jahrhunderts das theologische Lager teilte, um eben dieses wird heute wieder in der Praxis und Theorie der theologischen Auslegung gekämpft. Der Verfechter der historischen Methode faßt es sehr eng: die besondere Sprache gehört ihm hierher, dann aber nennt er „besondere Hilfsmittel" für die Auslegung. In diesem letzteren, der Ausbildung spezieller Hilfsmittel, würden wir ja nun nicht so sehr einen Grund, sondern mehr die Folge einer Spezialhermeneutik sehen, so gewiß natürlich die Anwendung eben dieser Mittel die Aufstellung besonderer Regeln erheischt. Eigentlich ist aber die Tatsache erst einmal zu rechtfertigen. Wird aber mit dieser Ausnahmeklausel nicht etwa der von unserem Autor so energisch bekämpften spezifisch-theologischen Auslegung Tür und Tor geöffnet? Keil beugt dieser Möglichkeit vor durch eine sehr bedeutsame Bestimmung: er zieht die Behandlung der klassischen Autoren heran[1]

evangelische Weisheit" S. 68); ebd. II, 4, S. 7 (Ueber die Bibelinterpretation der Mystiker) handelt der Verf. von einer Auslegungsart, die nicht den Erzählenden so versteht, wie er schrieb und verstanden sein wollte.

[1] Vgl. Vorrede zu Stein S. 10 X, XI. Dort und Repititio S. 382, die Berufung auf Herders bekanntes Wort aus den Briefen das Studium der Theologie betreffend, über das „menschliche" Lesen der Schrift. Die

Digitized by Google

— schon dieser Vergleich ist natürlich charakteristisch. So, wie das „bei jedem älteren Schriftsteller" in gewisser Rücksicht der Fall sei, so will er von einer Spezialhermeneutik der biblischen Schriften wissen[1]. Hier haben seine Schüler sowohl wie seine Gegner dann eingesetzt. Jedenfalls zeigt die Vergleichung, daß die Bibel für Keil nicht ein Einzigartiges ist; nicht nur mit andern „heiligen" Schriften will er sie vergleichen, sondern sogar auf die Profanliteratur beruft er sich. Wo man dort aber eine Spezialhermeneutik kennt, kann es sich niemals um grundsätzliche, sondern nur um individuelle Verschiedenheit handeln. Pindar ist anders auszulegen als ein anderer griechischer Lyriker oder gar Dramatiker oder Schriftsteller überhaupt: die Regeln der — einer allgemeinen Hermeneutik untergegliederten — philologischen Auslegungslehre werden dadurch nicht berührt. Individualität der Autoren, des Genos, der Sprache, der Schriften, können für Keil allein für die Kanonauslegung Besonderheiten rechtfertigen. So kann er die Hermeneutik des N. T. als einen wissenschaftlichen Unterricht von denjenigen Regeln definieren, nach welchen man zu verfahren hat, wenn man den Sinn der Bücher des N.T. vermittels der dazu dienenden Hilfsmittel richtig und gewiß verstehen und ihn andern überzeugend vortragen will[2]. Wir erinnern uns dabei, daß die doppelte Fassung der Aufgabe in Verständnis und Vermittlung des Verständnisses[3] hergebracht ist. Schleiermacher allerdings bekämpft sie, wie wir sahen.

Wenn nun Ernesti, der Verfasser des berühmten Interprets und Lehrer Keils, die Forderung nach einer durchgehenden grammatischen Erklärung der Bibel aufgestellt und diese Forderung selbst weitgehendst durchgeführt hatte, so weiß Keil

„Modifikation", die Stäudlin u. a. an dieser Meinung angebracht sehen wollten, wird von Keil durch Generalisierung entkräftet. (Individuelle Natur des Auslegungsobjekts nach Inhalt und Verfasser.)

[1] „Von der Göttlichkeit der biblischen Bücher, so von dem erhabenen Charakter ihrer Verfasser muß daher" — so Keil, Vorrede S. XI — „... bei ihrer Erklärung noch ganz abstrahiert werden" ... Muß doch vielmehr die Göttlichkeit sich erst in der Interpretation „erhärten" und dartun.

[2] Lehrbuch § 1.

[3] Vgl. die „Belehrung anderer über den richtig erkannten Sinn" Lehrbuch § 108 ff.

Digitized by Google

diesem Unternehmen selbstverständlich hohen Dank [1]. Aber er scheidet sich von Ernesti, vielmehr geht über ihn hinaus, wenn er die grammatische Auslegung für notwendig, aber für ungenügend erklärt und von sich aus nach einer Ergänzung dieser einseitigen Interpretationsweise sucht [2]. Er kann sich auf Semler berufen, wenn er vor allem historische Auslegung verlangt. Schärfer und systematischer als dieser sucht er eine Theorie des historischen Verstehens aufzubauen [3]. Das Verhältnis dieser Erklärungsart zur grammatischen bestimmt er selbst dahin, daß diese ja nur ein Hilfsmittel darstellen könne, daß mit jener aber einmal die Natur der Auslegung selbst beschrieben, sodann aber, und das ist wichtig, damit auch der höchste Zweck bestimmt sei, dem alle Auslegung zuzustreben habe: historisches Verständnis [4]. Um die einseitige, aber einflußreiche Meinung, die der Gelehrte in Ansehung des Zieles aller Interpretation vertrat, zu verstehen, müssen wir uns vergegenwärtigen, was ihm historisches Verständnis, wohlgemerkt als Ziel, nicht als Methode, bedeutet. Das Ziel besteht nach Keil darin, zu zeigen, welche Gedanken der Autor, den man auszulegen unternimmt, mit den einzelnen Worten und Redensarten seiner Schrift ver-

[1] Lehrbuch § 7. Repetitio S. 378.

[2] Progr. S. 18 f. Vgl. die Anerkennung hierfür in der Rezension Gablers, Journal f. auserles. theol. Lit. VI, IV, S. 160 ff., bes. 163. Ueber das Verhältnis von gramm. und hist. Auslegung auch: Vorrede zu Stein S. VI. — Stein selbst, Schüler Keils, bestimmt das Verhältnis so, daß die gramm. Interpretation negativ feststellen könne, was der Autor hier und dort nicht gewollt, und positiv, was er gesagt habe; wieviel oder wenig er sage, sei dagegen erst durch die historische zu ermitteln (Ueber den Begriff der hist. Interpr. S. 23).

[3] Vgl. auch die Vorrede zu Stein, a. a. O. S. V f. — Zwischen das Erscheinen von Keils kleinerer Schrift und dem Lehrbuch fällt die Veröffentlichung von G. L. Bauers Entwurf einer Hermeneutik des A. u. N. T. (1799). Die knappe und anspruchslose Darstellung schließt sich stark an Ernesti an, geht aber bewußt über diesen hinaus in der Betonung des geschichtlichen Momentes. Neben die grammatische stellt er (vgl. vor allem a. a. O. § 20 o. 113 ff.) die historische Interpretation als „Sacherklärung". Ausdrücklich wird von Bauer die gramm.-hist. Auslegung als die einzig richtige Methode bezeichnet, zu der er eine Ergänzung nur in folgenden Grenzen zulassen will: „Hat man auf diese Weise den richtigen Sinn des Autors gefunden, so kann man darüber nun philosophieren, d. i. die Wahrheit seiner Worte prüfen . . . ." (Vgl. a. a. O. S. 96 f. die Berufung auf Keil).

[4] Vorrede S. VII.

Digitized by Google

band. Erreicht ist es, wenn der Leser „eben das“ denkt, was der Schriftsteller dachte[1]. Der gelehrte Theologe wird nicht müde, einzuschärfen, daß es sich bei dem ganzen Prozeß um nichts anderes handeln dürfe und könne, als um die Ergründung eines Tatbestandes. Was hat der Schreiber — wirklich — gedacht, das gilt es festzustellen. Daß dieser Schreiber einmal faktisch dies oder das gedacht hat, ist das Entscheidende; darum spricht Keil von „historisch-wahren Tatsachen“. Was wirklich gedacht wurde, muß ergründet werden[2]. Eine solche „Ergründung“ aber kann natürlich nur gelingen, wenn dabei nach Möglichkeit alle subjektiven Momente, wie wir heute sagen würden, ausgeschaltet werden; nicht einzulegen, sondern auszulegen gilt es, wie Keil mit deutlicher Spitze gegen bestimmte Auffassungsweisen, besonders von früherher bekannte, einschärft[3]. Also: „historische“ Tatsachen sollen ergründet werden; das ist der erste Grund, warum die Methode historisch sein und heißen muß. Der zweite ist der, daß die Tatsache, daß dies und das wirklich gemeint gewesen sei, nur mit historischen Zeugnissen bewiesen werden kann und soll[4].

Verdeutlichen wir uns diese beiden Punkte noch etwas. Der Ausleger rückt also mit dem Historiker ganz eng zusammen: wie dieser einzig und allein danach zu fragen hat, was jemand getan hat — nicht aber etwa seine Handlungsweise zu beurteilen hat —, so muß jener danach trachten, das Gesagte oder Geschriebene richtig zu verstehen. Er hat sich nicht darum zu kümmern, wie das Gesagte beschaffen sei, ob es wahr oder falsch ist. — Diese These ist überaus bedeutsam[5]. Keil beruft sich für sie ausdrücklich auf Ernesti,

[1] Progr. S. 19 f. Vgl. die Vorrede zu Stein S. V, Repetitio S. 377.

[2] Lehrbuch § 5.

[3] Es ist nach Keil für die Auslegung selbst also keinerlei — etwa moralische — besondere Qualifikation notwendig, sondern man muß nur „ohne Vorurteile“ sein. Anal. S. 70 f.

[4] Progr. S. 20.

[5] Lehrbuch § 5. An andrer Stelle (Anal. S. 60) weist Keil gegenüber Ständlin, der von der Auslegung eine Verdeutlichung der Aussprüche Jesu nach Ursprung, Sinn und Wert verlangte, daraufhin, daß das erstere und letztere schlechthin nicht in die Interpretation gehöre, sondern Sache der Geschichte und der Kritik sei. Wie kann dies also, so fragt er (a. a. O.), der histor. Interpretation mit irgend einem Schein des Rechtes zum Vorwurf gemacht werden, daß sie das nicht leiste, was sie weder leisten will noch soll? — Vgl. auch Vorrede zu Stein S. IX.

Digitized by Google

der in der Tat die gleiche Auffassung vorgetragen hat[1]. Hier mußten seine Gegner einsetzen. Mochten sie diese These vielleicht für das Verständnis von Profanwerken zuzulassen geneigt sein: die heiligen Schriften sind auf Grund solcher Erklärung allein nicht zu verstehen. Keil ist nun, wie wir sehen, nicht geneigt, den Büchern des Kanons eine Sonderstellung für die Auslegung einzuräumen; er will aber auch keineswegs dem, den danach verlangt, verbieten, sich Stellen solcher Schriften, wie er einmal sagt, „aus sich selbst", aus der Meditation und den eignen Gefühlen deutlicher zu machen[2]. Aber er mag das nicht mehr zur Auslegung rechnen[3], sondern erklärt dieses Verfahren für eine weitere Entwicklung und Prüfung der durch die Hilfe der grammatisch-historischen Interpretation gewonnenen Erkenntnis, rechnet es also nicht mehr zum Verstehen, sondern erblickt eine Anwendung darin. Das ist kein Streit um Worte, sondern das Entscheidende ist natürlich, daß unser Autor dem Verstehen Objektivität sichern will, während er die Fortentwicklung der gewonnenen „Resultate" der — notwendig — subjektiven Anweisung, Bewertung, „Ausdeutung" preisgibt[4]. Wir haben uns bei dem allen der Grundregel zu erinnern, daß für das Verstehen grundsätzlich kein Unterschied von Schrifterzeugnissen Geltung haben könne, wenn anders es aus subjektiver Ausdeutung zu objektiver Auslegung geführt werden solle.

Von der Ausschaltung der Subjektivität beim Auslegen war oben die Rede. Keil fordert sie mit klaren Worten. Nichts darf „mitgebracht" werden, der Interpret soll „seine Begriffe

---

[1] Auch Bretschneider stimmt, wie wir sehen werden, in diesem Punkt mit seinem Lehrer überein. Vgl. Bretschneider, Die histor. dogm. Auslegung des N. T. 1806, S. 210 ff.

[2] Anal. S. 75.

[3] Wohl aber rechnet er zur Auslegung die über „Sinnerklärung" (grammatische Feststellung) hinausgehende Untersuchung des „Inhalts" in historischer, dogmatischer, moralischer usw. Hinsicht dazu. (Lehrb. § 114 ff.).

[4] Vgl. dazu die erwähnte Anzeige Gablers im Journal f. theol. Lit. VI, 1 S. 166 f., 178 ff., der bezüglich der Reinheit der Auslegung Keil zustimmt, aber im Interesse des „philosophierenden" Theologen, damit Stäudlin (s. u.) beitretend, zu ihrer Ergänzung eine die Bibel zur Grundlage seines Glaubens machende und mit der Vernunft harmonierende Anwendung verlangt.

Digitized by Google

gänzlich vergessen". Diese Forderung schließt ein Mehreres ein. Unser Autor versteht darunter einmal die weitmöglichste Berücksichtigung der somatischen, klimatischen, ethnischen Eigentümlichkeiten und Verschiedenheiten, des Zeitabstandes, dann aber besonders die Abstraktion von den allgemeinen, philosophischen und religiösen Ansichten und Systemen, denen man etwa anhängt[1]. Sind wir nämlich zur Erkenntnis dieser Differenzen und ihres Gewichtes gelangt, so werden wir auch die Wichtigkeit der Forderung nicht mehr verkennen, die einer der Pfeiler der Keilschen Theorie der Hermeneutik ist: Berücksichtigung der — historischen — Umstände, in denen das auszulegende Schriftwerk entstand. Kein literarisches Erzeugnis entsteht im luftleeren Raum: es ist von bestimmten Menschen für bestimmte Menschen geschrieben.

Auch der Autor, dem ein „ideales" (zeitloses) Publikum vorschwebt, wird an bestimmte Seiten, Eigentümlichkeiten usw. desselben appellieren, ganz abgesehen davon, daß er selbst in Sprache, Ansichten und Vorstellungen seine — zu erforschende — Herkunft nicht verleugnen kann. Es ist nur konsequent, wenn Keil diese These auch auf die Bibel ausdehnt, deren doppelte Gebundenheit ihm unstreitbar scheint, wenn man auf die Eigentümlichkeiten der einzelnen Schriften darin blickt. Aber er will damit keineswegs bestreiten, daß ewige Wahrheiten — im historischen Gewand — in ihnen niedergelegt sein können. Nur dagegen will er sich energisch wenden, daß man überall „universelle Wahrheiten" finden will und „Gemeinplätze" aufzeigt[2]. Es muß dem Gewissen eines ehrlichen Interpreten widerstreben „so lange an den deutlich historisch gefärbten Aussagen auch eines heiligen Schriftstellers zu drehen und zu wenden, bis sie das Colorit jener Zeiten verlieren und unserer Denkungsart und unseren Sitten ähnlich werden"[3]. Das geht natürlich gegen die „Träumereien" von

[1] Anal. S. 58 wird das Prinzip alle Schrift vor allem aus sich selbst auszulegen und das Hineintragen neuerer dogmatischer und philosophischer Bestimmungen zu vermeiden, für keineswegs der historischen Erklärung eigentümlich, sondern für allgemein erklärt. — Vgl. auch Anal. S. 75.

Vgl. auch die Hinweise Vorrede zu Stein S. VIII.

[2] Vgl. bes. Analekten S. 64 f.

[3] Progr. S. 36.

Digitized by Google

einem typischen, allegorischen und mystischen Sinn gerade der heiligen Schrift, gegen die der Verfechter der historischen Auslegung mit scharfen Waffen zu Felde zieht [1]. Keil will sich überhaupt die Aufgabe, das biblische Buch, denn nur um dieses handelt es sich ja für ihn, zu verstehen, nicht zu leicht vorstellen, ihm ist gelehrte Bemühung nicht umsonst, wie manchem Verteidiger einer „erbaulichen" Exegese, dem die dadurch erzeugten Resultate nur Trivialitäten sind [2]. Die Kenntnis der Umstände, unter denen ein Werk entstanden zu denken ist, ist vor allem deshalb von hoher Wichtigkeit, weil sie gestattet einzusehen, welche Ideen sich dem Autor aufdrängen mußten. Ist man, nach der obenerwähnten Forderung, aus der eigenen Bedingtheit herausgetreten, ist es einem gelungen sich in die Seele sowohl dessen, der das Werk geschaffen, wie derer, für die es bestimmt war, „gleichsam hineinzudenken", so kann man auch beurteilen, ob ein Autor das, was unsere Erklärung ihm als Sinn unterlegt, auch wirklich gemeint hat, meinen mußte [3]. Nicht absolute Notwendigkeit allerdings, aber „moralische Gewißheit" vindiziert der Verteidiger der historischen Interpretation einer Auslegung, die sicher ist, „gerade diesen Gedanken" und keinen andern sonst mit den Worten des Verfassers verknüpfen zu müssen [4]. „Aber", meint Keil wörtlich, „diese Notwendigkeit tritt nur ein, wenn wir überzeugt sind, der Schriftsteller habe, vermöge seiner Lage, vermöge seines Zwecks, und vermöge der Meinungen und Bedürfnisse seiner Zeitgenossen, gerade das schreiben müssen, was wir in seinem Vortrage zu finden glauben" [5]. Die besonderen Fähigkeiten und die eigentümliche Bildung seines Geistes nötigten jedoch den Schriftsteller zu einer spezifischen Art des Denkens und Urteilens, der Ideenverknüpfung und ihrer Darstellung in der Sprache [6].

[1] Lehrbuch §§ 71—73. Vgl. Ernesti, Institutio I, I, I § 9 u. 10.

[2] Anal. S. 73. Vgl. die doppelte Auslegung (besser: Erklärung) mit Rücksicht auf die Subjekte, für die erklärt wird. Lehrbuch § 109 ff.

[3] Progr. S. 32 f.

[4] „Kann man nur nicht zeigen", heißt es (Progr. S. 34) einmal, „daß gerade dieser Gedanke wirklich in der Seele des Schriftstellers vorhanden war, als er dies schrieb; vergebens wird man dann sich selbst und andere von der Richtigkeit dieser seiner Erklärung zu überzeugen suchen".

[5] Progr. S. 34.

[6] Progr. S. 44.

Digitized by Google

So hat also ein jedes Schriftwerk seinen ganz bestimmten Sinn, den es zu eruieren gilt, es ist eben der Sinn, den der Autor bei der Abfassung intendierte [1]. Damit ist eine Mehrdeutigkeit, wie sie die alten Ausleger der Bibel gern postulierten, ausgeschlossen — erst recht eine Interpretation, die von dem Ideal einer möglichst fruchtbaren Auslegung geleitet ist. Unser Fehler, eine Unvollkommenheit ist es, wenn wir zwischen mehreren Verstehensmöglichkeiten schwanken, eine nur kann die richtige sein, die nämlich dem entspricht, was der Verfasser hat sagen wollen [2].

Was der Autor bei dem, was er schrieb, teils selbst gedacht, teils auch von seinen Lesern gedacht wissen wollte [3], zu ergründen, ist also die Aufgabe der historischen Auslegung, die nach der Ansicht K. A. G. Keils allein wahres Verstehen verbürgen kann. Sie ist die einzig mögliche Interpretationsmethode, die wir auf die heiligen Schriften anzuwenden haben. Betrachten wir jetzt kurz im Zusammenhang die Begründung, die der gelehrte Theologe dafür gibt [4]. Was erstens die Form anlangt, so sind die Schriften des Kanons „in gewissen besonderen Umständen gewisser besonderer Menschen gegründet", „nur für gewisse Gegenden, Zeiten und Menschen eingerichtet", sie wurden für ein ganz bestimmtes Publikum aufgezeichnet [5]. Zweitens aber ist auch der Inhalt der heiligen Schrift nicht zeitlos, großenteils sind es chronologische Berichte, Erzählungen aus vergangenen Zeiten. Aber auch die lehrhaften Partien sind nicht absolut. Sie haben, wie Keil meint [6], in einer dreifachen Rücksicht ein gewisses historisches Ansehen bekommen. Der erste Nachweis, den er gibt, ist selbst ein interessantes Zeugnis des geistesgeschichtlichen Zusammenhangs, in dem er steht: die Lehre von der stufenweisen, allmählichen Offenbarung, für die Keil sich selbst auf Lessing beruft, schließt die Erkenntnis ein, daß man Perioden der göttlichen Belehrung zu unterscheiden habe, ein für die hermeneutische Theorie wichtiger Hinweis darauf, daß man sich bemühen müsse den

[1] Progr. S. 45.
[2] Lehrbuch § 6; vgl. Ernesti, Institutio I, I, I § 7.
[3] Progr. S. 33. [4] Progr. S. 36 ff.
[5] Das bedingt auch den von Keil (Anal. S. 67 f.) betonten Vorzug der ersten Hörer.
[6] Progr. S. 39.

Digitized by Google

Vorstellungskreis und -horizont jedes Zeitalters richtig zu erfassen und ja nicht zu verfälschen (A. T. und N. T.). Der zweite stellt einen Grundsatz heraus, der nicht nur in der theologischen Lehre von der Auslegung, sondern in der gesamten Theologie eine große Rolle spielte: das Akkommodationsprinzip, die Doktrin von der Anpassung (Herablassung) der Autoren an die Denkart und Vorstellungswelt ihres Publikums [1]. Hier haben den Erneuerer dieser allerdings gefährlichen Lehre dann auch seine Gegner angegriffen. Er hat sich aber auch selbst gegen ihren Mißbrauch gewehrt [2].

Praktisch gibt nun Keil für die Erkenntnis des — wahren — Sinnes einer Schrift, das Ziel aller hermeneutischen Bemühungen, folgende Regeln [3]. Zunächst hat man sich an die Worte zu halten; die grammatische Auslegung führt zur Erkenntnis von Sinn und Bedeutung aller einzelnen in dem Schriftwerk vorkommenden Worte und Redensarten. Bei den einzelnen Worten aber — das Ergänzungsbedürftige dieser Methode wurde oben beleuchtet — darf man nicht stehen bleiben: der Zusammenhang ist das zweite, auf das der Ausleger zu achten hat [4]. Weiter erfordern die bildlichen und sonst einen besonderen Vortrag verratenden Stellen besondere Aufmerksamkeit [5]. Die

[1] In der gesamten nachreformatorischen Literatur bis auf Schleiermacher spielt bekanntlich dieses Prinzip eine bedeutende Rolle. Seine dogmengeschichtliche Beleuchtung gehört nicht mehr in den Rahmen dieser Arbeit. Ausführliche Literaturnachweise bietet Keil selbst (Lehrbuch § 117, bes. Anm. f u. e u. Progr. S. 43 Anm. 17).

Opposition hatte schon Storr, der Württemberger Theologe, gegen den übermäßigen Gebrauch des Prinzipes bei den Vertretern der hist. Interpretation gemacht: Storr, De sensu historico 1778 vgl. Opusc. acad. ad interpr. ll. sacr. pertinent 1 1796.

[2] Anal. S. 58 ff., 77 ff.

[3] Vgl. die gute Zusammenfassung Vorrede S. VIII, auch Repetitio S. 380.

[4] Vgl. Lehrbuch § 36.

[5] Vgl. auch Progr. S. 28 ff. — Besonders hinzuweisen wäre etwa auf die Erörterungen zum zweiten Punkt in Lehrbuch §§ 38, 42, 43 und 64, zum dritten in § 73 (Allegorie), § 82 (Ironie), vor allem auf die Anmerkungen zum vierten und fünften Punkt (§§ 85—102), aus denen ich die Bestimmungen über die Erkenntnis der äußeren und inneren Lage des Sprechenden und seines Publikums herausheben möchte. Die Hinweise zur Aufhellung der Vorstellungswelt des auszulegenden Autors (§ 94 ff.) geben einen enzyklopädischen Ueberblick über das von einem idealen Interpreten zu erwartende Gesamtwissen.

Digitized by Google

Nebenumstände, die für die Bestimmung des Sinnes wichtig sein könnten, zu berücksichtigen, wird die vierte Sorgfalt sein müssen. Fünftens aber soll der Schriftsteller, wie Keil wörtlich sagt, alles, was er sagt und vorträgt, nach denjenigen Vorstellungen, die er von dem jedesmaligen Gegenstande seiner Rede hatte, richtig zu bestimmen suchen [1]. Wir gehen hier nicht auf die Einzelausführung dieser Vorschriften ein, die von dem Gelehrten zum großen Teil in enger Anlehnung an seine Vorgänger gegeben wird, sich im übrigen durch Strenge, Knappheit und Sachlichkeit auszeichnet [2]. Auch die Erörterung der Vorkenntnisse, die nach Keil der Ausleger des N. T. mitbringen muß [3], übergehen wir hier, erstens, weil sie mehr die Exegese als die Hermeneutik angeht, zweitens, weil sie durchaus speziell ist und drittens, weil die für uns allein interessanten besonderen Lehren unseres Autors darin zu wenig zum Ausdruck kommen. Nur eins soll, weil prinzipiell wichtig, Erwähnung finden. Neben Kenntnis der Grammatik und Rhetorik als solcher Vorbedingung, stellt unser Autor auch Kenntnis der Philosophie [4]. Nicht ein bestimmtes philosophisches System kann helfen [5], — der Gelehrte wendet sich ausdrücklich gegen die mißbräuchliche Uebertragung fremder philosophischer Begriffe und Sätze in die auszulegenden Schriften und polemisiert gegen einen bekannten Autor des 17. Jahrhunderts und gegen — Kant; nein: „Aufklärung des Verstandes durch Studium der Philosophie überhaupt“ und gründliche psychologische Kenntnisse tun not, letztere möchte Keil — übrigens darin bewußt über Ernesti hinausgehend [6] — besonders im Hinblick auf zeitgenössische Bestrebungen fordern, die eine besondere psychologische oder anthropologische Interpretation empfehlen, ohne daß er übrigens genauer ausführt, was er darunter würde verstanden wissen wollen und wie solche Methode sich zur historischen Auslegung verhalten würde [7]. Wir

[1] Vgl. Lehrbuch § 8.
[2] Lehrbuch §§ 25 ff.
[3] Lehrbuch §§ 9—23.
[4] Lehrbuch § 23.
[5] Vgl. oben u. Anal. S. 74 f.
[6] Anal. S. 77.
[7] Vgl. die nicht uninteressante kleine Abhandlung: Ueber die Anwendung der Psychologie in den Erklärungen biblischer Schriftstellen (Neue Theol. Blätter her. v. Augusti III, 1, S. 60 ff. 1800). Der Verfasser, Albr. Kochen, fordert vom Ausleger eines fremden Werkes, daß er nicht nur die umgegossene Form zeige, unberührt vom Geist,

Digitized by Google

haben gezeigt, wie in der Philologie Fr. A. Wolfs hermeneutische Theorie der psychologischen Färbung nicht entbehrt, in der Theologie erscheint, von Ausnahmen abgesehen, Schleiermachers großartige Vertiefung der psychologischen Interpretation kaum vorbereitet.

Ist die Aufhellung des Sinnes einer Schrift die primäre Aufgabe der Hermeneutik — weitaus den größten Teil seines Lehrbuchs widmet K. A. G. Keil den Anweisungen dazu — so muß doch, sahen wir schon oben, die das Verständnis vollendende Beleuchtung des Inhalts hinzutreten. Es fällt auf, daß das hierzu von unserem Theologen Ausgeführte [1] nicht allzu ausgiebig ist. Kurze Anweisungen über die Auslegung von Stellen historischen, dogmatischen [2] und moralischen Charakters — das ist alles.

Man wird sagen dürfen, daß mit Konsequenz, aber nicht ohne Nüchternheit und Engigkeit in dieser Theorie das Prinzip der historisch-grammatischen Auslegung vertreten worden ist. Der exakten philologischen Forschung sowohl wie der Ergründung der geschichtlichen Zusammenhänge konnte

---

— sonst könne man „ebensogut die Schriften der Sinesen, Tongusen oder den Koran lesen" — sondern nachweise, wie sein Schöpfer zu dieser bestimmten Form, zu der Schöpfung dieses Werks überhaupt gekommen sei (S. 64). Dieser Einblick in die Entstehung eines Werkes ist Aufgabe der Psychologie; Nachbildung in der eigenen Tätigkeit ist dafür erfordert. Im Gegensatz zum Schema der moralischen Auslegung, das nicht mit der psychologischen Erklärung verwechselt werden darf, sucht sie keine mitgebrachte Uebereinstimmung des Ganzen, sondern will dieses im menschlichen Geiste ergründen. Hübsch sind die Bemerkungen über den Weg dazu. Der psychologische Ausleger ahnt den Sinn, ohne ihn — noch — gefunden zu haben, zergliedernd geht er weiter vor, dringt durch den Buchstaben zum Geiste vor, geht tiefer in sich selbst zurück, läßt durch den gefundenen Geist den Buchstaben auslegen, der damit den gefundenen und freierzeugten Geist repräsentiert (S. 66). Der Verf. bezeichnet das als synthetischen Weg, insofern der Psychologe den ursprünglichen Geist des Handelnden mit dem nachgebildeten des Erzählers nach den allgemeinen Gesetzen seines eignen Geistes verknüpfe (S. 74). Die psychologische Auslegung soll sich der historischen anschließen, beide vereinigt ergeben die höhere Interpretation, die moralische schließt sich, wie unser Autor will, für das Leben und die Handlung an sie an (S. 68, 73 f.).

[1] Lehrbuch §§ 114 ff.

[2] Vgl. dazu auch die Abhandlung De modo quo scriptores sacri in dogmatibus tradendis versantur (opusc. acad. p. 1—21).

Digitized by Google

eine solche Lehre nur nützlich sein, und in der Tat ist in der exegetischen Schule Keils der Grund zu späteren höchst ansehnlichen Leistungen gelegt worden. Es ist nicht schwer die Einseitigkeit der Hermeneutik des Leipziger Gelehrten zu erweisen; fragen wir uns aber: würde er selbst für sich in Anspruch genommen haben zum Verstehen der Biblischen Bücher angeleitet, ihr Verständnis wirklich in seiner hermeneutischen Theorie recht beschrieben zu haben, — so müssen wir wohl sagen: ja, diese Ueberzeugung hatte er, denn Verstehen ist diesem Forscher die in der aufgezeigten Weise umschriebene und begrenzte Sinnerhebung. Zu ihr und nur zu ihr wollte er als Ausleger führen.

Wir werden sehen, wie lebhaften Anklang und wie starke Gegnerschaften diese Anschauungen gefunden haben. Wenden wir uns zunächst zur Schule Keils. Als einer ihrer hervorragendsten Vertreter galt seinerzeit K. G. Bretschneider.

2. Die hermeneutische Lehre Bretschneiders.

1810 erschien das Lehrbuch K. A. G. Keils. Zwischen dieser ausgeführten Darstellung und dem knappen Programm von 1793 trat 1806 eine Schrift über die dogmatisch-historische Auslegung des N. T. an die Oeffentlichkeit, die Keil, dem „würdigen und verehrten Lehrer" gewidmet war. Ihr Verfasser, Karl Gottlieb Bretschneider[1], ein bekannter Theologe, der spätere Generalsuperintendent von

[1] Karl Gottlieb Bretschneider (1776—1848) ist nach einem hauptsächlich in Leipzig (u. a. bei Keil und Beck) absolvierten Studium und kurzer Lehrtätigkeit in Wittenberg im praktischen Kirchendienst tätig gewesen (zuletzt Generalsuperintendent in Gotha). Er ist als Dogmatiker und Exeget der Richtung, die eine Harmonisierung von Vernunft und Offenbarung unter dem Primat der ersteren erstrebten, seiner Zeit sehr bekannt gewesen. Als einer der ersten bestritt er die Echtheit des Joh.-Ev. (Probabilia de ev. Joh. indole et origine 1820). Als Gegner der Spekulation hat er an Schleiermacher und Marheineke Kritik geübt (Ueber die Grundansichten der theol. Systeme 1828). Vgl. Schleiermachers Auseinandersetzung mit ihm in dem 1. Sendschreiben an Lücke. Seine zahlreichen Schriften führt die Selbstbiographie (bearbeitet von H. Bretschneider 1851) auf. Wir zitieren die im Text angeführte Schrift als „Auslegung". Pr. RE. Bd. 3, S. 389 ff., RGG ²I S. 1251; Frank, Gesch. d. prot. Theol. III, S. 404 ff.

Digitized by Google

Gotha, zeigte sich darin bestrebt, die von seinem Vorgänger aufgestellte Theorie der Interpretation auszubauen.

Er durfte, wie sein Vorwort das ausführt, in der Tat eine Untersuchung und Darstellung der Prinzipien der historischen Auslegung noch vermissen: Keils Lehrbuch war noch nicht erschienen, Morus hatte sich in seinem engen Anschluß an Ernesti kaum darüber verbreitet. So arbeitete er selbst seinem Lehrer, dessen Programm ihm die Wege wies, für die Systematik seiner Theorie der Interpretation vor. Bretschneiders Darlegungen selbst sind nicht als abschließende oder auch nur vollständige Darlegung gemeint [1]. Aber neben den theoretischen Erwägungen, die ihm eine Klarlegung der Grundsätze der neuen Auslegungsweise wünschbar erscheinen ließen, haben auch praktische dazu gewirkt. Die Vorrede zeigt, wie wenig befriedigend damals die exegetische Praxis der neutestamentlichen Theologie beschaffen war: in alle Weisheit der Schriftforschung eingeweiht dünkt sich, wenn wir dem Autor glauben dürfen, ein nicht geringer Teil der angehenden Theologen, wenn er „entweder griechisch versteht und die Worte des N. T., die doch nur Schale sind, mit einer Flut von nichtssagenden philologischen Anmerkungen oder Parallelen aus den griechischen Klassikern überschüttet, . . . oder wenn er seinen philosophischen Witz . . . zur Schau stellt oder endlich seinen grammatischen und logischen Scharfsinn zu gesuchten und paradoxen Erklärungen glänzen läßt“ [2]. Man versteht, daß der Verfasser das Bedürfnis verspürte, einmal „feste und richtige hermeneutische Prinzipien“ als ein „wissenschaftliches Ganzes“ zu entwickeln.

Ganz wie Keil ist Bretschneider davon überzeugt, daß diese Prinzipien allgemeingültig für jede Art von Schriftwerken sind, und weiter, daß nur eine historisch orientierte Interpretation uns über den wahren Sinn auszulegender Schriftwerke belehren könne [3]. Diese Grundsätze führt er mit unbeirrter Folgerichtig-

[1] Vgl. dafür und für die Motivierung der Bezeichnung seiner Interpretationstheorie als einer dogmatisch-historischen: Ausl. Vorwort.
[2] Ausl. Vorrede S. VII f.
[3] Zu den — unwesentlichen — Abweichungen Bretschneiders von Keil vgl. Stein, Ueber den Begriff und obersten Grundsatz der histor. Interpretation des N. T. S. 12 ff.

Digitized by Google

keit durch. Charakteristischerweise wird daher im ersten Kapitel seiner Schrift von der historischen Interpretation überhaupt gehandelt. Das vierte, dessen Analyse sich am besten hier anschließen läßt, gibt dann die allgemeinen Grundsätze der historisch-dogmatischen Auslegung des N. T., von der das zweite Kapitel der Schrift handelt. Die Quellen und Hilfsmittel stellt das dritte Kapitel dar. Zwischen die Spezialhermeneutik des N. T., der das Hauptinteresse gilt, und die allgemeine Theorie des Verstehens, die vorausgesetzt wird, wird also die Entwicklung von Grundsätzen zur Auslegung überhaupt, die sich für den Schüler Keils mit der historischen deckt, gestellt. Dabei geht der Autor insofern recht gründlich vor, als er, eingehender als sonst die theologischen Hermeneutiker, bis auf die Erörterung des Verhältnisses von Sprache, Schrift und Erklärung zurückführt. Der Weg wird geschildert, den der Ausdruck der Empfindungen und Gedanken über Naturlaut und artikulierten Ton zur Sprache und über Bilder und Hieroglyphen zur Schrift nimmt, die als eine Reihe Wörter oder symbolischer Zeichen und eine Reihe Gefühle und Vorstellungen, die durch sie bezeichnet werden, erscheint; beide verhalten sich wie Körper und Geist, Form und Materie der Schrift[1]. Das Verstehen faßt Bretschneider ganz wie Keil, aber auch wie Ast und Wolf: eine Schrift verstehen, sagt er wörtlich, heißt dieselbe Reihe von Gefühlen, Vorstellungen und Gedanken bei sich erwecken, welche ein Schriftsteller bei den symbolischen Zeichen der Worte hatte, und durch dieselben bei andern erwecken wollte[2]. Die Interpretation, unter der unser Autor einerseits die „Dolmetschung“ (Uebersetzung), andererseits die „Erklärung“ begreifen will, hat das Gleiche bei andern zu vermitteln. Sie bestand nach ihm ursprünglich einfach in der Vertauschung der fremden symbolischen Zeichen in vertraute, eben der Uebersetzung, aber die Verschiedenheit der Begriffe, Denkungsart, Einrichtung und Sitten, die Dunkelheit so vieler Schriftwerke läßt darüber hinaus noch ein Verlangen nach wirklicher Erklärung entstehen: es entstand die Auslegung im eigentlichen Sinn. Die Geltung der Worte zu untersuchen ist ihre

[1] Ausl. § 1, S. 3. [2] Ausl. § 2 u. S. 207.

Digitized by Google

Aufgabe[1]: sie hat sowohl den allgemeinen wie den nach Individuen, Provinzen, Zeitaltern, herrschenden Meinungen und Kulturstufen besonderen Sprachgebrauch und daher „Verstand" der Worte zu ermitteln. Ersteres ist Angelegenheit der grammatischen, letzteres Sache der historischen Auslegung, die besonders dann einzusetzen hat, wenn ein Autor veraltet, wenn seine Sprache und Ideen, die Geschichte seiner Zeit nicht mehr ohne weiteres verstanden werden können[2]. Dann müssen die Bedeutung der Worte unter dem Volke und in dem Lande des Schriftstellers zu der Zeit, die allgemeinen Vorstellungen, die Gegner, der Grad der intellektuellen Kultur, seine politischen, philosophischen und religiösen Ideen, seine eigentümlichen Vorstellungen bekannt gemacht und aufgehellt werden[3].

Wir erwähnten schon, daß für unsern Theologen die Spezialhermeneutik des N. T. notwendig von den Grundsätzen bestimmt sein muß, die die allgemeine Auslegungslehre aufstellt. Daher das leitende Prinzip, das Bretschneider für ihre Theorie aufstellt: das N. T. so zu verstehen, wie es nach historischen Gründen wahrscheinlich ist, daß es die damaligen Leser desselben verstehen konnten und mußten[4]. Denn für sie ist es geschrieben; wir dürfen glauben, daß seine Autoren sich des allgemeinen Sprachgebrauchs bedienten und daß sie, wo sie davon abwichen, Sorge getragen haben, sich trotzdem verständlich zu machen[5]. Allegorese mußte ihnen ihrer ganzen Wesensart nach fern liegen, also hat auch die Auslegung sie beiseite zu lassen und sich an den „historisch-dogmatischen" Sinn zu halten[6]. Ihre Aufgabe ist es, uns in den Stand zu setzen, diese Bücher mit den „Vorstellungen, Ideen und Meinungen zu lesen und zu erklären, wie sie damals gelesen und verstanden worden sind". Gegen diese Forderung, die unser Autor noch stärker betont als sein Lehrer, mußte sich eine Opposition erheben: der Einwand — der auch gemacht worden ist — lag nahe, ob dann aber die Hörer und Lehrer der ersten Generation wirklich

[1] Ausl. § 3.
[2] Ausl. §§ 5 u. 6.
[3] Vgl. Ausl. S. 24 ff.
[4] Ausl. S. 29, 34, 208.
[5] Ausl. S. 207.
[6] Ausl. S. 33. Ablehnung auch des doppelten Sinnes, Ausl. § 10, S. 38. Ueber die Fehler der moralischen Auslegung S. 47.

Digitized by Google

einen Vorzug vor den späteren besitzen könnten. Das Interesse, aus dem heraus das Postulat von der historischen Richtung aufgestellt wurde, war, obwohl das nirgends deutlich gesagt worden ist — und gesagt werden konnte —, gegenüber dem Subjektivismus der moralischen und allegorisierenden Exegese und Hermeneutik die Objektivität des Verstehens sicherzustellen. Die Auslegung sollte von aller Eintragung freigehalten werden. Vor allem schärft Bretschneider die Scheidung von hermeneutischem und kritisch-dogmatischem Verfahren[1] ein und verweist, gewiß mit Recht, z. B. die Lehre von der Akkommodation aus dem Gebiet der Hermeneutik in das der „Kritik über die christliche Theologie“ [2]. Nicht die Kritik einer Offenbarung kann den wahren Sinn der Schrift bestimmen; der Ausleger untersucht, wie Bretschneider es prägnant formuliert, welches der Sinn des N. T. sei, der Kritiker: ob dieser gefundene Sinn logische Wahrheit und Brauchbarkeit habe [3]. Erst auf die Hermeneutik kann, aber darf und soll sich auch die „Exegetik“ aufbauen [4]. Die Interpretation aus zuvor feststehendem Offenbarungscharakter würde, wie der Gelehrte sehr charakteristisch bemerkt, mit ebensoviel Recht auf andere „Offenbarungsbücher“ — er nennt Koran und

[1] Ausl. S. 52. Seine dogmatische Lehre trägt Bretschneider in dem Versuch einer syst. Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe 1805 („Versuch“) und in dem Handbuch der Dogmatik der ev. luth. Kirche (1814 f.) („Dogmatik“) vor. Vgl. dort bes. Abschn. I, Kap. II über die Urkunden der christl. Offenbarung. u. § 39 Ueber die Inspiration des N. T. — Vgl. Versuch §§ 15 f. (Dort § 19 Die Theorie der Affektionen der Schrift).

[2] Ueber Akkommodation: Dogm. § 46 u. Vers. § 14: „Die Herablassung eines Lehrers zu seinen Lehrlingen .. ist das Verhalten des Lehrers, wo er sich bei der Mitteilung der Wahrheit ganz nach den Umständen und Bedürfnissen derer bequemt, die er belehren will“ (S. 218). Es gehören dazu A. der Form: Stil, Vortrag, Erläuterungen, Beweise; der Materie: negativ (scheinbare Billigung durch Schweigen) und positiv (ausdrückliche Billigung von erkannten Irrtümern aus Schonung). — Bretschneider lehnt die A. ab. Vgl. Dogm. S. 217 f. u. 229.

[3] So auch Ausl. S. 209 ff. Hier wird also die Begründung der Offenbarung gestützt auf den — historisch zu erbringenden — Erweis der Beschaffenheit des Inhalts („Würdigkeit“). Die Hermeneutik gründet sich auf die Erkenntnis von Sprachgebrauch und Geschichte; die Kritik sucht — religionsphilosophisch — das absolut Wahre; als historische das „empirisch Wahre“.

[4] Gegen den Einwand, ein Zirkel liege hier vor, vgl. Ausl. S. 213 ff.

Digitized by Google

Zend — anzuwenden sein [1]. Wir sehen hier zum erstenmal in der Geschichte der hermeneutischen Theorie dieser Zeit ein Argumentieren mit religionswissenschaftlichem Material. Der „Historismus", dessen Entstehung wir gern erst später ansetzen, ist schon da. Die Beweisführung der sog. religionsgeschichtlichen Schule ist hier schon vollkommen vorgebildet. Es ist auch charakteristisch, daß Bretschneider, der hier ja nur Keil weiterdenkt, sich in diesem Zusammenhang ausdrücklich auf Eichhorn beruft [2]. So gewiß die Lehre Ernestis, vor allem aber die Semlers und die seines Lehrers Baumgarten schon in diese Richtung weisen — die Auswirkung allgemeiner und philosophischer Ideen der Aufklärung und der Toleranz —, diese Männer hatten doch deutlich den Offenbarungsbegriff festgehalten und damit, allerdings reichlich künstlich, ihre hermeneutische Theorie zu verbinden gesucht. Hier dagegen leuchten Konsequenzen auf, die von den Männern der ersten beiden Jahrhundertdrittel nicht gezogen worden sind [3].

---

[1] Ausl. S. 54 f. und Dogm. §§ 10 ff., bes. 13. Ueber die positiven Religionen und ihre hl. Urkunden vgl. Dogm. § 2 Arten der Religion, und Versuch § 2, 5 u. 6. Zur Offenbarungslehre Bretschneiders vgl. Pfleiderer, Entw. der prot. Theologie S. 90 f. u. Nitzsch, Dogmatik S. 196.

Ich hebe folgende wichtige Bestimmungen Bretschneiders über das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung heraus: Die Vernunft prüft erstens den Inhalt einer angeblichen Offenbarung (es soll nicht als wahr angenommen werden, was die Vernunft nicht als wahr denken kann), zweitens die Beweise für ihre Göttlichkeit (auch hier hat die Vernunft das Urteil), drittens die Echtheit und Glaubwürdigkeit der Schriften; schließlich erklärt sie sie „nach den Regeln eines vernünftigen Auslegungspunkts" (Dogm. § 14).

[2] Ausl. S. 56 u. 54 Anm. u. 60 f. Bretschneider zitiert eine Aeußerung Eichhorns, die darauf hinweist, daß man bei der Auslegung eines antiken Philosophen lediglich nach Logik, Grammatik, Kritik und Geschichte verfahre ohne Wertung nach Vernunftmaßstäben, während für das N. T. als ausgemacht angenommen werde, daß es die Lehre eines untrüglichen Lehrers treu und echt überliefere. Derselbe Autor hilft sich dann mit der Akkommodationstheorie (s. o. S. 117 Anm. 2), die er anwenden will, wenn bei Widersprüchen die Vernunft nicht eines Irrtums geziehen werden soll. Das mißbilligt Bretschneider.

[3] Gegen die Analogie des Glaubens (definiert als: Hauptsumme der christl. Lehre, welche sich aus ganz deutlichen und evidenten Stellen erkennen läßt) wendet sich Ausl. S. 8 f.

Sie wird abgelehnt, da sie erstens nicht ohne die Vorarbeit der gramm.-hist. Auslegung denkbar sei, diese voraussetze, zweitens weil jede Kirche und Partei auch die deutlichen Stellen in ihrem Sinne, nach

Digitized by Google

Ganz ausdrücklich wird jetzt der Grundsatz aufgestellt, der so radikal gewiß niemals von Schleiermacher ausgesprochen worden wäre, daß weder der Theologie[1] noch der Philosophie eine Stimme über das Geschäft der Hermeneutik einzuräumen sei[2]. Sehr interessant vergleicht Bretschneider von dieser Erkenntnis aus das Verhältnis der Hermeneutik zu beiden mit dem der Lehre vom Mechanischen in den bildenden Künsten zu den allgemeinen Grundsätzen der Aesthetik der bildenden Künste. Die logische Richtigkeit (Wahrheit), so formuliert er darum den zweiten Grundsatz der historisch orientierten Hermeneutik, kann für die „historisch-dogmatische" Auslegung nicht maßgebend sein. Daraus aber folgt wieder das dritte Prinzip: Inkonsequenz der Vorstellungen und Widersprüche dürfen den Ausleger nicht von dem historisch-dogmatischen Sinne weichen lassen, wenn dieser nach hinreichenden hermeneutischen Gründen in ihr zu liegen scheint[3]. Erst dann, wenn der Ausleger festgestellt hat, daß erstens nicht in der Sache die Inkonsequenz begründet ist, sie zweitens nicht etwa ganz allgemein dem Zeitalter oder Vorstellungskreis des Autors eignete, drittens aber der Widerspruch sich nicht vielleicht — ohne Zwang — harmonisieren ließe, — erst dann,

---

ihrem theologischen System erkläre, drittens weil sie eine Harmonie voraussetzt, die nicht immer vorhanden ist.

[1] Interessant ist, daß Stein, der Bretschneider gegenüber eine noch konsequentere Durchführung des historischen Prinzips verlangt (Ueber den Begriff der hist. Interpr. S. 19) sich den Satz „der besten Interpreten" zu eigen macht, daß der echte Hermeneutiker immer zuletzt mit dem unparteiischen Religionsphilosophen zusammentreffe.

[2] Die Dogmatik hat dann die Aufgabe, die Lehre der Kirche nach den Aussprüchen der hl. Schrift und den Grundsätzen der Vernunft zu prüfen (Dogm. Vorr. S. III). (Vgl. für die Art der Durchführung den charakteristischen Abschnitt: Was muß die Vernunft von einem Kodex der Offenbarung fordern (Dogm. § 34). — Bretschneider scheidet Theologie und Dogmatik. (So schon Versuch S. 25). Erstere erforscht bloß die Lehre Jesu und der Apostel und erörtert Ursprung und Verständnis, sie hat nur die hl. Schrift als Quelle; die Dogmatik, die auch die Bekenntnisschriften heranzuziehen hat (vgl. Dogm. Vorr. S. VIII f.), fragt nach der Lehre der Kirche über diese, nach ihrer Entstehung und ihrer biblischen Begründung. (Dogm. § 5, daher ist die Hermeneutik Hilfsdisziplin der Dogmatik, Dogm. S. 33). Die dogmatische Kritik beruht nun, nach Bretschneider, auf der Schrift und auf der Philosophie, die formell (systematische Ableitungen) und materiell (kritisch) mitzuwirken hat (Dogm. § 8).

[3] Ausl. S. 63.

Digitized by Google

wenn also der Ausleger „in seiner Wissenschaft gar keinen Entschuldigungsgrund mehr hat", muß er den Sinn, wie unser Autor sagt, der kritischen Theologie zur weiteren Beurteilung übergeben.

Hat der gelehrte Theologe so gegen alle Eingriffe von Theologie und Philosophie, den beiden alten Feinden einer wahrhaft voraussetzungslosen Hermeneutik, diese Bemühung als eine eigene abgerundete „Wissenschaft" zu begründen versucht, so darf er ihr stolz vorschreiben, daß sie, allein aus ihren eignen — aus der Natur der Sprache und der Schriften selbst hervorgehenden — Datis urteilend, sich in ihren Funktionen ebensowenig stören lassen solle, wie die Mathematik durch Prinzipien der Metaphysik, oder die Optik durch die Lehre von Raum und Zeit[1].

Man sieht, wie hier mit einer gewissen Naivität der Grundsatz der Unvoreingenommenheit des Auslegers proklamiert wird. Der Bedingtheit der Stellung des Interpreten achtete man nicht viel, auf die Bedingtheit des Objektes konzentriert sich das Interesse. Eine eigentümliche Zwiespältigkeit entsteht durch das unvermittelte Nebeneinander der merkwürdig streng an bestimmte sekundäre Lehrsätze (Akkommodationsprinzip usw.) gebundenen Dogmatik und der puristischen Hermeneutik[2].

Ehe wir uns nun überzeugen, was gegen diese Auffassung eingewendet worden ist, soll unsere Darstellung noch einmal zurückgreifen, um die hermeneutische Lehre eines Mannes zu beleuchten, der auf die exegetische Forschung und hermeneutische Arbeit seiner Zeit einen breiten Einfluß geübt hat. Die Behandlung an dieser Stelle sei damit gerechtfertigt, daß die wirkungsvollen Vorlesungen des großen Semler-Schülers, Lehrers und Kirchenmannes Griesbach über Hermeneutik erst nach seinem Tode erschienen.

[1] Ausl. S. 65.

[2] So konnte Stein, als noch radikalerer Schüler Keils, Bretschneider vorwerfen, daß er mit Hilfe der hist. Interpretation die kirchliche Lehre verteidige und begründe (durch Vermischung der Versöhnungslehre des N. T. mit der Satisfaktionslehre der Kirchendogmatik z. B.) (Ueber den Begriff der hist. Interpr. S. 15 ff.), während man sich seiner Ueberzeugung nach kein Verdienst um die Wissenschaft erwerbe, wenn man auf der einen Seite als Interpret irgendein Kirchendogma, das man in der Bibel zu finden glaubte, streng verteidige und als Theologe eben dieses Dogma für unhaltbar erkläre (a. a. O. S. 25). — Vgl. auch unten S. 137 ff.

Digitized by Google

3. Die hermeneutische Lehre Griesbachs.

Die hermeneutischen Vorlesungen Griesbachs[1] liegen uns, wie so manches Werk, das diesem Gegenstande gewidmet ist, nur in einer nach Hörermanuskript nach dem Tode des Autors angefertigten Veröffentlichung eines Schülers vor[2]. Die knappen Bemerkungen sind streng systematisch gegliedert, sie machen vielfach allerdings einen skizzenhaften Eindruck. Dafür enthalten sie manchen treffenden und weiterweisenden Gedanken, der auch für die heutige Situation der Verstehenslehre von unmittelbarem Interesse wird sein können[3].

Griesbach geht in einer allgemeinen Einleitung zur Bestimmung von Wesen und Aufgaben der Hermeneutik unmittelbar von der Entsprechung aus, die er in dem Verhältnis von Wort, Satz, Rede und Bedeutung, Verstand, Sinn erblickt. Bedeutung ist unserm Theologen mit einem einzelnen Worte verknüpft, Verstand findet er in dem einzelnen Satz, wie ihn der Verfasser gedacht haben wollte, und den Sinn, dessen Zeichen die Worte darstellen, definiert er als die Mitteilung gewisser Vorstellungen vom Autor an den Leser[4]. Die Fertigkeit, den Sinn des Schriftstellers einzu-

[1] Joh. Jac. Griesbach (1745—1812), der Enkel des bekannten Hermeneutikers Rambach, theologisch in Tübingen, Halle (vor allem bei Semler) und Leipzig (bei Ernesti) gebildet, lebte als hochangesehener Professor der Theologie seit 1775 in Jena. Bekannt sind seine Verdienste um die neutest. Textkritik durch Sammlung und Sichtung der Varianten, durch seine Bemühung um die Textgeschichte und Theorie der Kritik und schließlich seinen Vorgang im kritikgemäßen Druck des N. T. Sein Rezensionensystem, das sich in einigem an Bengels anlehnen konnte, ist dann von Semler selbst weiter ausgebildet worden. Auch auf dogmatischem Gebiet arbeitete der gelehrte Theologe. Ihm ist die Institutio interpretis des Ernesti gewidmet. Schon seine Magisterdissertation handelte De fide historica, ex ipsa rerum, quae narrantur, natura judicanda. Döring, a. a. O. I, 1831, S. 531 ff. Pr.RE. Bd. VII, S. 170 ff. (Reuß).

[2] Vorlesungen über die Hermeneutik des N. T. mit Anwendung auf die Leidens- und Auferstehungsgeschichte Christi, her. von Joh. C. S. Steiner 1815 nach Vorlesungsman. von 1809.

[3] Wir vergleichen im folgenden, in der Annahme dadurch auch die Beziehungen unserer Darlegungen zu denen des I. Bandes noch deutlicher werden zu lassen, laufend die herm. Hauptwerke von Ernesti, Institutio interpretis (4. Aufl.) 1792 und Morus Acroases acad. super hermen. Ni. Ti. 1817 (her. Eichstädt). Vgl. Verstehen I S. 17 Anm. 3.

[4] Morus tadelt: Ernestius non distinxit sensum a significatione, und er definiert: significatio . . . est una unius rei notio uno vocabulo

Digitized by Google

sehen, zu finden, heißt ihm Auslegungskunst[1]. Es gibt eine gewöhnliche, mit der der „untheologische", aber nicht ganz „unkultivierte" Christ seine Bibel versteht, und eine gelehrte, die durch fünf Merkmale charakterisiert ist, nämlich dadurch, daß sie sich über alle Teile des Auslegungsstoffs der Bibel erstreckt, daß sie deren Sinn nicht nur richtig, sondern genau und bestimmt angibt, daß sie sich der Gründe für ihre Interpretation bewußt ist, daß sie imstande ist, falsche Erklärungen zu beurteilen und zu widerlegen, und schließlich, daß sie vermag, den Sinn zweckmäßig vorzutragen[2]. Griesbach sieht dem Nutzen der Hermeneutik, den er aus der Erfahrung und aus der Natur der Sache nachzuweisen sich bestrebt, gewisse Schwierigkeiten gegenüberstehen, die teils, wie er sagt, allgemeiner Natur sind, also bei der Interpretation aller alten Bücher vorkommen, teils besondere, dem N.T. eigentümliche, sind. Schon die Ueberwindung der ersteren setzt gewisse Fähigkeiten auf seiten des Auslegers voraus[3]: Kenntnisse allerlei Art, mit denen wir uns in die Lage der ersten Leser versetzen können, Urteilskraft zur Auffindung des Wahren; Abwägung des Wahrscheinlichen zur Erfassung des Zusammenhangs der Gedanken; Scharfsinn zur Unterscheidung des Aehnlichen, aber auch zur Auffindung von Aehnlichkeiten; Geschmack und schließlich Fleiß[4]. Aber das besondere Objekt bietet auch noch besondere Schwierigkeiten[5]. So ist der Vorstellungskreis, aus dem die biblischen Schriften hervorgingen, von dem unsrigen ungeheuer verschieden, die Sprache ist verschieden; dazu kommt die Umfänglichkeit und — relative — Uneinheitlichkeit des Kanons, die Kürze der Bücher, die uns über manches, was wir gerne wissen würden, nichts mitteilt, das Fehlen anderer

---

expressa. (Acr. S. 28). Sensus versteht er als notio rei expressae integra notione („Begriff einer durch einen ganzen Ausdruck angezeigten Sache"): = Bedeutung, Sinn, Begriff (Acr. S. 55).

[1] Ernesti, Institutio, Proleg. § 3 u. 10, Morus, Acr., Proleg. S. 21 f.

[2] Herm. S. 4/5.

[3] Vgl. Ernesti, Institutio Proleg. §§ 4 f.; Morus, Acr. Proleg. S. 8, S. 10 ff. (nam, qui vult alios docere, debet ipse primum, quod traditurus est, intelligere).

[4] Herm. S. 7.

[5] Morus, Acr. S. 4 f. über die difficulates N. T. recte interpretandi. Vgl. auch unten.

Digitized by Google

Schriftwerke aus der gleichen Zeit, überhaupt der Mangel an historischen Nachrichten über die Umstände, unter denen die Schriften entstanden. Der Interpret hat es bei dem allem nicht leicht. Griesbach weist ihm vor allem vier Aufgaben zu: Er muß erstens unterscheiden zwischen dem, was er versteht und dem, was er nicht versteht[1]. Der gelehrte Theologe sieht nämlich mit Recht einen Unterschied darin, ob man nur die Bedeutung — in dem oben dargelegten Sinn — eines Wortes kennt, oder einen Begriff von ihm hat[2]. Eine Kontrolle gibt uns immer die Möglichkeit einer Uebersetzung in fremde Sprachen oder die Paraphrasierung. — Ehe wir uns nun genauer die Aufgaben vergegenwärtigen, die aus dieser ersten Forderung sich ergeben, wollen wir einen Blick auf die drei anderen Postulate werfen. Der Ausleger soll zum zweiten von dem, was er nicht versteht, den richtigen Sinn suchen. Das tut er, indem er nach dem generellen und speziellen Sprachgebrauch forscht, auf das achtet, was Griesbach die „exegetischen Umstände" nennt, d. h. den Kontext und den „Zweck" des Autors, weiter die historischen Umstände berücksichtigt, die Parallelstellen vergleicht, den Tenor der Rede untersucht (Tropus, Emphase usw.) und schließlich sich vergewissert, ob besondere Regeln in Anwendung kommen müssen, wie bei den sog. Allegationen usw.[3] Das dritte Moment, das sich notwendig macht, ist die Sacherklärung, die ja nach dem Charakter des Inhalts (historisch, dogmatisch, moralisch, antiquarisch) variieren muß. Der Vortrag des gewonnenen Resultats ist das vierte dem Interpreten obliegende Geschäft[4].

---

[1] Ernesti, Institutio, Proleg. § 5, wo ausgeführt wird, die subtilitas intelligendi habe sich darin zu erweisen, daß man sieht „quid intelligas, nec ne."

[2] Griesbach sagt mit Recht, das sei besonders bei Bibelstellen zu beachten, die wir uns auswendig eingeprägt hätten, noch ehe wir sie ganz verstanden. Vgl. Morus, Acr. S. 55.

[3] Morus, Acr. S. 55: Sensus reperiendi praesidia: consuetudo loquendi, contextus orationis, natura rei cogitanda, ipsum scriptoris iudicium.

[4] Herm. S. 12. Vgl. die klassische Formel Ernestis von der subtilitas intelligendi und explicandi (Institutio I, I, I § 5). Die letztere definiert er: als facultas sensum verborum scriptorisque eiusdem linguae aliis facilioribus ... exprimendi vel enarrando demonstrandi et illustrandi (a. a. O. § 8).

Digitized by Google

Griesbach macht das Problem einer allgemeinen Hermeneutik nicht sehr viel Kopfzerbrechen. Gewiß gibt es eine allgemeine Hermeneutik und zwar ist sie ein Teil der praktischen Logik [1]. Die Spezialhermeneutik ist die Anwendung der allgemeinen bis hinunter zur individuellen Schrift. Der Begriff der Inspiration, so meint Griesbach, leidet dadurch nicht. Seine Motivierung der Notwendigkeit einer Spezialauslegung für die Bibel ist so, daß sie sehr wohl auch auf andere Werke Anwendung finden könnte; sie ist recht nichtssagend. Vier Punkte weiß Griesbach als Begründung anzuführen [2]. Die Bibel ist ein so wichtiges Buch als Erkenntnisquelle der christlichen Religion. Er parallelisiert ihre Interpretation darin ausdrücklich mit der der Rechtsbücher; der Inhalt ist schwerer zu verstehen als in andern Werken. Sie sind in einer eigentümlichen Sprache und in einem besonderen Vortragsstil abgefaßt.

Die Hermeneutik selbst erscheint bei Griesbach in vier Abteilungen geteilt. Die erste beschäftigt sich mit der Auffindung des Sinnes überhaupt [3]. Auf die Frage, was der Sinn einer Rede und wie er einzuteilen sei — als die Bestimmungsgründe des richtigen Sinnes werden angeführt: der Sprachgebrauch, die im Text und Kontext liegenden und die historischen Umstände — antworten die hermeneutischen Axiome. Zur Vorbereitung ihrer Darlegung bespricht Griesbach die verschiedenen Arten von Sinn, die in der hermeneutischen Theorie aufgestellt worden sind: also unmittelbarer (sensus grammaticus und historicus) und mittelbarer oder mystischer, proprius und improprius, immediatus und medius usw. Griesbach aber will allein den sensus literalis, den grammatisch-historischen anerkennen [4]. Ein mystischer [5] Sinn

[1] Herm. S. 12.

[2] Herm. S. 13. Vgl. dazu Ernesti, Institutio Prol. § 2.

[3] Vgl. dazu bei Ernesti, Institutio I, I, I: De sensu verborum und Morus, Acr. I, I, I de significatione et sensu verborum.

[4] Vgl. Ernesti, Institutio I, I, I §§ 7 ff. 15 ff. Klassisch: nullus alius verborum sensus nisi grammaticus. Nachdem er von den Verächtern des Literalsinns und Anhängern einer spirituellen Auslegung gehandelt: sed his non multum dissimiles . . . qui a pari contemptu et inscitia linguarum . . . in interpretendo rebus potius quam verbis nituntur (a. a. O. § 17). Er zitiert mit Nachdruck Melanchthons non potest Scriptura intellegi theologice nisi ante intellecta sit grammatice. Auch

Digitized by Google

würde, so bemerkt Griesbach sehr richtig, gar kein sensus sein, sondern applicatio[1]. Man muß diesen „Plunder" lieber ganz weglassen. Auch der grammatische Sinn aber läßt sich im einzelnen noch näher betrachten und einteilen. Er kann ein bloß „möglicher" oder „der wirkliche" sein; er kann der wahre oder ein falscher sein — und zwar ist das Kriterium für Griesbach die Intention des Autors; es nützt nichts, wenn er „possibilis in se" ist[2]. Und noch eine weitere, interessante und wichtige Unterscheidung: beim wahren Sinn gilt es auseinanderzuhalten den hermeneutischen und den dogmatisch-historischen. Beide fallen nicht zusammen. Bei gewöhnlichen Büchern, so meint Griesbach, trennt man sie immer, aber bei der Bibel soll der historische Sinn auch der dogmatische sein nach dem Grundsatz in scriptura sacra a veritate hermeneutica ad veritatem dogmaticam valet consequentia[3]. Gegenüber dem Argument, die biblischen Schriften seien Offenbarungsurkunden, müssen aber Einschränkungen gemacht werden: der Kanon von der Konsequenz gilt nicht, wenn in diesen Schriften nicht autorisierte Persönlichkeiten redend auftreten, überhaupt bei allen nicht speziell religiösen (also z. B. geschichtlichen) Ausführungen, bei Argumenten ad hominem und für alles Lokal-Temporellbedingte und Individuelle bei den Autoren[4]. — Es

---

Morus weist nach non potest eodem tempore vel eodem in loco ac modo loquendi varia esse aut multiplex verbi alicuius significatio (Acr. S. 35). Vgl. auch den Abschnitt non est verus sensus, nisi grammaticus (Acr. S. 67 ff. auch 64 ff.). Lex interpreti scripta redit huc: explica sensum grammaticum (S. 69).

[5] Seine Ansicht über sensus allegoricus und typicus spricht Ernesti Institutio I, I, I §§ 9 u. 10 aus. Juden, Christen uud Coccejaner sieht er dieser Auslegung verfallen.

[1] Herm. S. 35. Vgl. Morus: nec variatur sensus ab usu aliquo rerum in eo vel indagando vel applicando (Acr. S. 68).

[2] Herm. S. 36.

[3] Auch Morus wendet sich gegen diese „Auslegungs"arten: possum ... v. c. de gratia Dei in Christi, de eo agere dogmatice et res in eo traditas ad normam dogmatum exponere: verum huic non efficitur sensus dogmaticus. Possum aliquo loco grammatice explicato . . . usum addere et paraenesin: verum huic non fit moralis sensus (acr. S. 68/69).

[4] Griesbach steht also auf dem Boden einer eingeschränkten Inspirationslehre. (S. oben Einleitung S. 48 ff.). Schon Luther hatte bekanntlich gewisse Unterscheidungen im Hinblick auf den Kanon gemacht. Während die luth. Orthodoxie keinerlei Unterschied in der inspirierten Schrift anerkannte, hat sich später die Anschauung entwickelt, daß

Digitized by Google

gibt aber noch mehr Arten von Sinn neben dem erwähnten wahren und falschen, nämlich den genauen, bestimmten und vagen, schwankenden, — so wenn man in die Hauptidee eines Verfassers, aber nicht in die Nebengedanken eingedrungen ist, — es gilt, um den genauen Sinn zu verstehen, nicht zu viel und nicht zu wenig aus ihm zu lesen. Schließlich gibt es auch einen wahrscheinlichen und einen gewissen Sinn — den letzteren erzielen wir durch Induktion, indem wir die Entscheidungsgründe nach ihrem Gewicht sprechen lassen — und einen nächsten und entfernteren, wobei zu bedenken ist, daß der sensus primorum lectorum nicht immer der richtige ist.

Nun zu den hermeneutischen Axiomen. Griesbach stellt sechs auf[1]. Das erste lautet: jedes Wort hat seine Bedeutung, Wortaggregate und Sätze haben einen Verstand; jedem Satz muß also — das ist das zweite — ein eigentümlicher Sinn zukommen. Daß jede Rede einen grammatischen und nicht mehr als einen grammatischen Sinn habe — die einzige, auch nur scheinbare Ausnahme ist die Dilogie — ist das vierte, daß sie einen genau bestimmten, nicht darüber hinaus — etwa dogmatisch — zu deutenden und jede Stelle einen gewissen Sinn hat ist das fünfte und sechste Axiom[2]. Griesbach ist optimistisch genug, anzunehmen, daß der Sinn objektiv gewiß sei und auch zur subjektiven Gewißheit gebracht werden könne, wenn nur der Ausleger mit dem nötigen Geschick zu Werke gehe[3].

Der Hauptabschnitt von Griesbachs Hermeneutik ist den Anweisungen, den wahren Sinn zu finden, gewidmet. Entscheidend ist dabei der Kanon, das N. T. müsse erklärt werden, wie jedes alte Buch[4]. Denn es ist, wie mit

---

Unterschiede je nach dem Verkünder, nach dem Inhalt usw. zu statuieren seien. Mit der Betonung der historischen Bedingtheit sowohl der Schrift wie ihres Inhalts schritt die Kritik hier fort. Vgl. etwa Bretschneider, Handb. d. Dogm. § 45: was im N. T. nicht zur Offenbarung gehört. Die dort angeführten sechs Punkte betreffen also Inhalte, die nicht Lehren enthalten oder Geschichte der Person Jesu im Zusammenhang mit der Lehre. Vgl. auch Herm. S. 164 f. S. und unten S. 132 ff.

[1] Herm. S. 40 ff.

[2] Vgl. dazu Ernesti, Institutio I, I, I §§ 1—6.

[3] Herm. S. 43.

[4] Hermeneutik S. 53. Vgl. auch Ernesti, Institutio I, I, I § 16 u. 15. Dieser wendet sich scharf gegen die Andersdenkenden: nec ullo modo

Digitized by Google

deutlicher Beziehung auf Herder ausgeführt wird, von Menschen für Menschen geschrieben. Von den Kanones, die die Sinnfindung regeln sollen, heben wir noch die folgenden hervor. Nach Griesbach darf der Sinn einer Stelle niemals durch Eintragung gewonnen werden, sondern er muß aus den Worten und dem Zusammenhang hervorgezogen werden[1]. Er erinnert an die alte Regel sensus non est inferendus, sed efferendus[2]. Wir dürfen uns nicht dafür interessieren, was der Verfasser hätte schreiben können oder sollen, sondern haben zu fragen, was steht da[3]? Darum gibt Griesbach dazu die nähere Anweisung, sich fleißig in der Interpretation der „Profanskribenten" dafür zu üben[4] und warnt vor der Erwägung, ob dies oder jenes, was wir lesen, auch des Autors würdig sei. Ja er geht soweit, dem Ausleger zu empfehlen, er solle ganz vergessen, daß er Theologe, dieser oder jener Kirche ergeben oder Philosoph irgend einer Richtung sei. Vergessen muß er, wes Glaubens er ist. Aber Griesbach will das nicht das letzte Wort sein lassen: nach Beendigung des Geschäfts des Exegeten kommt dann der Theolog und Philosoph[5]. Im Zusammenhang damit möchte Griesbach dem Interpreten einschärfen, doch ja daran zu denken, daß die Autoren einer früheren Zeit unsere Lehren und Meinungen noch nicht gekannt haben; wieviel Irrtümer verschuldete es in der Auslegung der Schrift, daß wie die Pelagianer lauter pelagianische Lehren, so jeder seine Theorie in der Bibel wiederfand. Dabei ändern sich die theologischen und philosophischen Systeme doch ziemlich alle Jahrzehnte, wenigstens bei uns heute[6]. Diese Warnung unseres

audiendos esse Fanaticos qui contemptis studiis linguarum et doctrinae omnia ad vim divinam Spiritus S. referunt (a. a. O. S. 24 f.).

Morus erweist in einem besonderen Abschnitt seiner Vorlesungen: sensus in divinis libris non alio modo neque quaeritur neque confirmatur quam in humanis (Acr. S. 69 ff.) Begründung: nam divini etiam libri scripti sunt linguis aliquo tempore usitatis, et scripti sunt eo modo, quo homines scribere solent et loqui. Vgl. auch oben S. 101 Anm. 2.

[1] Herm. 46.

[2] Vgl. Ernesti, Institutio I, I, I, § 4.

[3] . . „denn Interpretation ist durchaus verschieden vom Raisonnement über die Sachen selbst" (Herm. S. 151 f.). Dort die Warnung vor Eintragung eines Gedankenzusammenhangs („System"), den wir für wahr halten. Keine Antizipation im Sinne der Glaubwürdigkeit.

[4] Vgl. dazu die interessante Stelle bei Ernesti, Institutio I, I, I § 21.

[5] Herm. S. 47. [6] Herm. S. 50.

Digitized by Google

Theologen ist auch heute noch beherzigenswert. Griesbach warnt auch vor dem Erklärungsprinzip nach der analogia fidei[1]: man soll aus der Interpretation die Sachen kennen lernen, nicht aus ihnen die Rede des Autors erklären wollen. In sich, d. h. zum Verständnis eines einzelnen Schriftstellers muß man das Ganze seiner Lehre heranziehen, um sich die innere Konsequenz des Gedankenzusammenhangs zu vergegenwärtigen, aber ein weiterer Gebrauch der Glaubensanalogie ist abzulehnen[2], denn er verkehrt die natürliche Ordnung der Dinge, indem die Sinnerklärung nach einem Schema vor sich geht; außerdem kann ein Satz dogmatisch wahr und trotzdem hermeneutisch nicht begründet sein, wie Griesbach mit Anspielung auf den alten Satz a veritate dogmatica non valet consequentia ad veritatem hermeneuticam ausführt. Schließlich hat diese Erklärungsart genug Schaden getan[3]. Freilich sind auch von der streng grammatisch-historischen Auffassung einige Zugeständnisse an die weitergreifende Erklärungsart zu machen, die über die reine Sinnerhebung als solche hinausgehen. Wenn etwa an sich mehrere Auslegungen möglich sind, so soll man, wenn sie dem grammatisch-historischen Verstand nicht widerspricht, die Erklärung bevorzugen, die sich als die „richtige" ergibt; aber auch hier darf nicht ein „System" den Ausschlag geben, sondern — so dürfen wir wohl sagen — der allgemeine Zusammenhang. Man versteht, daß Griesbach ausdrücklich für die Hermeneutik die Freiheit von aller institutionellen Bindung verlangt, die dem protestantischen Prinzip entspreche. Jeder Christ muß die Bibel nach seiner besten Einsicht erklären können. Bedingung ist dabei allerdings: Gewissenhaftigkeit und Verzicht auf nicht völlig einleuchtend zu begründende

[1] Herm. S. 48, 133, 151 ff. Vgl. oben S. 118 Anm. 3 und Ernesti, Institutio, I, I, I § 19; Morus, Acr. S. 253 ff. Dort Ausführungen über ihre Anwendung bei widerspruchsvollen oder unverständlichen Einzelstellen (quomodo ambigua dirimat.) — Griesbach ist hier radikaler als Morus.

[2] Unter Analogie, sagt Griesbach einmal (Herm. S. 156), muß man scripturae, aber nicht fidei verstehen. Diese Analogie ist gut und notwendig. Vgl. aber auch die Anweisung, Schriftstellen, besonders die dogmatischen, nicht aus dem Zusammenhang zu reißen, in dem sie stehen, mit dem Hinweis darauf, daß in dem einen Zusammenhang der Satz wahr sein könne, im andren falsch (a. a. O. S. 155).

[3] Herm. S. 49.

Digitized by Google

neue Einfälle [1]. Aus der ausführlichen Erörterung des Sprachgebrauchs und der Notwendigkeit seiner Berücksichtigung durch die Hermeneutik heben wir heraus die bei einem so konsequenten Verteidiger der grammatisch-historischen Interpretation bedeutsame Warnung vor der Ueberbewertung der Etymologie als Erkenntnisgrund; besonders als alleinigen sollte man sie nicht gelten lassen.

Gerade der grammatisch-historische Sinn kann im übrigen aus keinen andern Quellen erhoben werden als bei allen andern alten Büchern, nämlich nach Sprachgebrauch [2], den Umständen des Textes und den historischen Umständen. Griesbach unterscheidet dementsprechend — allerdings ohne im weiteren viel Gebrauch davon zu machen — drei Arten der Interpretation: neben der grammatisch-historischen (im engeren Sinne) die logisch-rhetorische und die historische [3]. Als eine Ergänzung zu der letzteren will er die psychologische ansehen, die insbesondere der seelischen Affektion und Funktion in den schöpferischen Individuen ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden hat [4]. Auf sie kommen wir gleich noch zurück. Wir blicken jetzt kurz auf die Bestimmungsgründe des wahren Sinnes nach den beiden letzteren Hinsichten. Die Umstände des Textes sieht Griesbach einmal in der Wirkung des Kontextes, dem Zweck des Schriftstellers und dem Zusammenhang der Redeteile [5]. Hinsichtlich des scopus wird bestimmt, daß

[1] Herm. S. 51. Darum auch: Ernesti, Institutio I, I, I § 21 „Qui sensus igitur clare per grammaticas leges tribuendus est verbis, non debet reiici propter rationes a rebus ductas ...“ Vgl. Morus, Acr. S. 33 über den usus loquendi und seine observatio.

[2] Herm. S. 53—87. Dieser Gesichtspunkt ist für Ernesti wie seinen Kommentator Morus der entscheidende — ihre Hermeneutik ist zum überwiegendsten Teil interpretatio philologica, wie später etwa bei Wilke. Griesbach läßt dagegen immerhin stärker andere Gesichtspunkte hervortreten. Auch Keil ist nicht so einseitig; wie er das Historische, so berücksichtigt auch Bretschneider in dieser Schule wenigstens die geschichtliche Ergänzung zum Sprachlichen.

[3] Herm. S. 110. Die hermeneutische Lehre des Grotius und Ernesti wird von Griesbach (a. a. O.) als besonders charakteristisch für d e e r s t e n beiden erklärt, die Semlersche für die l e t z t e r e. Keil und Bretschneider, sowie Stäudlin werden ebenfalls erwähnt.

[4] Vgl. Morus, Acr. S. 41 ff. Nachweis quoque loco significatio agnoscatur, nämlich: ex universo loquendi modo, e contextu, e consilio sive scopo scriptoris.

[5] Herm. S. 91 ff.

Digitized by Google

er einmal als Mittel zur Erfassung des Sinnes, dann aber als Hilfsmittel der Sacherklärung anzusehen sei[1]. Im ersteren Betracht ist der Zweck der Kompaß, der uns sagt, welcher Sinn nicht der richtige sein kann; der nämlich, der nicht im Einklang mit diesem Zweck oder ihm gar entgegen ist. Natürlich ist dabei auch der Sprachgebrauch zu berücksichtigen. Der Hauptzweck der Schrift muß also entdeckt werden, außerdem aber sind, wo sie vorhanden, auch die scopi der einzelnen Abschnitte zu berücksichtigen (Haupt- und Mittel-, sub- und koordinierte Zwecke)[2]. Ist der Zweck nicht ohne weiteres deutlich, so muß er gesucht werden; dabei hilft die Berücksichtigung des Gemütszustandes des Autors bei der Abfassung, die Lage des Publikums, die Beobachtung der Veranlassung und die Prüfung des Inhalts der Schrift[3]. — Hinsichtlich des logischen Zusammenhangs will Griesbach eine Analyse vorgenommen wissen, die die Teile des vorliegenden Schriftwerks genau voneinander sondert und sub- oder koordiniert, um ihr Verhältnis zueinander zu illustrieren. Auf diese Weise ist dreierlei zu bemerken, nämlich: die Aufweisung des Hauptthemas, die Scheidung der größeren, d. h. wichtigeren, und kleineren Partien und die Klarstellung des Verhältnisses, in dem alle Teile zueinander und zum Ganzen stehen. Hierzu gibt Griesbach noch allerlei Ausführungen zur Erleichterung dieser Aufgabe und zur Vermeidung von Mißgriffen[4].

Bei der Sinnfindung sind, so sahen wir, neben Sprachgebrauch und Textverhältnissen schließlich auch noch die historischen Umstände zu berücksichtigen. Griesbach stellt die betreffenden Ausführungen unter die Erkenntnis, die gleiche Rede unter verschiedenen Umständen könne einen ganz verschiedenen Sinn haben[5]. Auszugehen hat dieser spezielle Teil der Auslegung von der Frage: wer redet? wie soll ich die — individuelle — Ausdrucksweise eines Autors verstehen, ohne ihn selbst zu kennen. Ich muß zunächst berücksichtigen, ob er selbst spricht oder eine andere von ihm eingeführte Person, und ob er seine eigene Meinung vorträgt oder

[1] Herm. S. 93.
[2] Vom scopus, dem Zweck und seiner Auffindung handelt auch Morus, Acr. S. 149 ff.
[3] Herm. S. 93.
[4] Herm. S. 98 ff.
[5] Herm. S. 100.

Digitized by Google

die von anderen. Vor allem aber muß ich mir ein genaueres Bild von ihm zu verschaffen suchen. Das geschieht durch Beachtung folgender Momente. Die Schicksale des Autors, also seine Geschichte, ferner seine Fähigkeiten, Kenntnisse, charakterlichen Eigenschaften und Anschauungen müssen studiert werden[1]. Dadurch entsteht eine Charakteristik des Betreffenden, in der man sich von dem moralischen und geistigen Charakter, wie Griesbach es nennt, ein Bild entwirft[2]. Menschenkenntnis und psychologischer Takt müssen hier helfen.

Wir können aber nicht dabei stehen bleiben, sondern müssen weiter fragen, wie denn das Publikum beschaffen war, an das sich der Schriftsteller wendete: an wen ist die Rede gerichtet? Gibt uns der Autor nicht selbst direkt oder indirekt darüber Auskunft, so müssen wir aus andern Quellen Kenntnis davon zu erlangen suchen. Die Verhältnisse der Adressaten, ihre geistige und moralische Verfassung müssen wir ebenso genau uns zu vergegenwärtigen trachten wie die Schicksale des Autors, und die Verhältnisse, in denen er stand. Die Frage, wann und wo der Verfasser schrieb, muß geklärt sein, ehe man die Veranlassung zu ergründen sucht, die jeweils eine ganz allgemeine oder spezielle sein wird. Dazu ist die Kenntnis etwaiger Gegnerschaften zu rechnen, denen der Autor vielleicht entgegentritt oder antwortet. Hinsichtlich der Sitten der Zeit des Verfassers oder seines Publikums empfiehlt es sich besonders auf die philosophischen und religiösen Vorstellungen zu achten, wenn man eine Schrift aus diesem Gedankenkreis zu verstehen sucht. Schließlich wird der Ausleger auf den Affekt zu sehen haben, in welchem das Schriftwerk abgefaßt wurde[3]: was der Ton beim Sprechen, das ist der Affekt beim Schreiben. Besonders dem Sinne nach zweideutige Stellen lassen sich

[1] Ernesti, Institutio I, I, I § 13. Auch Morus verlangt: in primis cognoscendus est character cuilibet scriptori proprius. Er fragt darum nach dem usus loquendi, der secta und religio, aetas, gens et natio, dem argumentum und genus scribendi (Acr. S. 132 ff.).

[2] Ueber die psychologische Erklärung, die die historische ergänzen soll, s. oben S. 111 und Herm. S. 111 ff. Griesbach verweist auf Paulus, auf Stäudlin, der in dem von uns oben berücksichtigten Programm die Verdeutlichung durch „Meditation“ und aus dem eigenen Gefühl zur Ergänzung der philologisch-historischen Auslegung gefordert habe, schließlich auf die Psychologie von Carus (1808).

[3] Herm. S. 103 ff.

Digitized by Google

unter Berücksichtigung dieses Momentes besser verstehen, die Interpunktion und emphatische Stellen werden dadurch deutlicher. Wo die Stimmung, die πάθη [1] wie Griesbach sagt, nicht unmittelbar im Text angegeben sind, wird zu ihrer Vergegenwärtigung helfen: die philosophische Kenntnis der Affekte und ihres Ausdrucks, Menschenkenntnis, Selbstbeobachtung, Wissen um den Charakter des Autors, der Versuch sich völlig, bis zur Verwechslung, in seine Lage zu versetzen und das genaue Aufmerken auf den Text und die Figuren der Rede. —

In vier Teile hatte, wie wir oben sahen, Griesbach seine Hermeneutik zerfallen lassen. Neben dem bisher besprochenen Teil, der von der Auffindung des Sinnes zu handeln hatte, sind von Bedeutung vor allem die Ausführungen des dritten, die der Sacherklärung als der Ergänzung zur grammatisch-historischen Auslegung gewidmet sind [2]. Der zweite Abschnitt ist eigentlich eine Ergänzung zum ersten: er beschäftigt sich mit dem Verständnis der besonderen Arten und Figuren der Rede, wie den tropischen, emphatischen, synonymen Wendungen [3]. Wir übergehen diese Erörterungen und wenden uns Griesbachs Ausführungen über die Sacherklärung zu, die allerlei Interessantes bieten. Wir hörten früher, daß Griesbach alle Eintragung von Meinungen in die Auslegung fernhalten will; erst wenn diese durchgeführt sei, sollten Theologie und Philosophie in ihr Recht treten. Die Interpretation von Religionsurkunden dürfe nicht zur Eindeutung von dogmatischen Lehren verführen — Griesbach macht einen Unterschied zwischen Schultheologie und reiner biblischer, wobei letztere ein möglichst rein durchzuführendes System des in der Bibel Gelehrten sein soll. Denn man soll sich nicht mit der Worterklärung begnügen, sondern zu den Sachen vordringen, also hier zur Lehre der hl. Schrift. Die Hilfsmittel, die Griesbach anzuführen weiß [4], sind im ganzen die gleichen wie bei der Worterklärung.

Immerhin läßt sich der Inhalt, auf den die Sachauslegung

---

[1] Herm. S. 109. [2] Herm. S. 133 ff.

[3] Vgl. die ausführliche Behandlung bei Ernesti, Inst. I, I. Cap. II de verborum generibus et vario usu (verba tropica, synonyma, emphasis etc.), dazu I, I. Cap. IV u. VI und Morus, Acr. S. 260 ff. 321 ff.

[4] Herm. S. 134 ff.

Digitized by Google

geht, nach Materien gliedern. So müssen historische Stellen anders als dogmatische, auch als moralische, prophetische, typische, parabolische und allegorische Stellen behandelt werden. Was die Auffassung historischer Stellen anlangt, so will Griesbach dem Interpreten, wo es not tut, das Recht der Ergänzung und Hypothese zubilligen. Wichtiger ist seine Aufforderung, zu scheiden den Sinn der Erzählung und die Beschaffenheit der Sache selbst [1], und sein Hinweis auf die Notwendigkeit, die Glaubwürdigkeit des Erzählers jeweils genau zu prüfen und die Art seiner Quellen und ihrer Bearbeitung zu studieren [2]. Zur Auflösung von Widersprüchen in den Berichten werden einige weiterführende Winke gegeben [3].

Wichtig ist aber vor allem die Behandlung dogmatischer Stellen in der Auslegung. Ausdrücklich bestimmt unser Autor, es gelte lediglich festzustellen, was der Verfasser gesagt hat und was er hat sagen wollen; was wir für wahr halten können und müssen, gehört nicht dazu [4]. Die Grenzen der Interpretation müssen gewahrt werden. Die inhaltlichen Meinungen, die Terminologie und Bildersprache der betreffenden Zeit müssen auch für die Auffassung solcher Stellen dem Erklärer geläufig sein, er darf bei ihnen vor allem keine Stellen aus dem Zusammenhang reißen, denn ein Satz kann, wie wir schon sahen, in diesem wahr, im andern falsch sein; nur das vom einzelnen Zweck und Zusammenhang wirklich Geforderte ist zur Erläuterung heranzuziehen. Eine schwierige Aufgabe ist die Scheidung des bloß Temporell-lokal-personellen von dem, was als allgemeinbezüglich und daher -gültig anzusehen ist [5]. Die Beachtung der Veranlassung kann uns dabei helfen. Von der Berücksichtigung der Analogie war schon die Rede [6]; in erster Linie sind die Leitbegriffe des Autors, dann die Schrift-

[1] Herm. S. 142.

[2] Herm. S. 147. Hier ist an die große Bedeutung Griesbachs als Kritiker und Theoretiker der Kritik zu erinnern. Vgl. oben S. 121 Anm. 1.

[3] Vgl. unten.

[4] Herm. S. 151, S. 133 ff., 48 ff. u. ö. Vgl. Ernestis Forderung: Illa itaque loca quae tractant .... subtiliora dogmata religionis hac ratione sunt explicanda, ut plane nihil de tuo admisceas, sed puram S.S. doctrinam sequaris ... (Institutio I, 1, I § 22 g).

[5] Herm. S. 155. Vgl. oben S. 125 Anm. 4 und unten S. 134 Anm. 4.

[6] S. oben S. 128 Anm. 1 u. 2 u. Ernesti, Institutio I, II, III §§ 34 ff.

Digitized by Google

sätze oder Propositionen heranzuziehen, d. h. die an andern Stellen vorkommenden Bestimmungen und Aussagen über die gleiche Materie, und letztlich dann der Geist der christlichen Religion als Ganzes [1]. Griesbach gibt dazu eine ganze Reihe von Hinweisen als Kautelen, die einen Mißbrauch der Analogie verhindern helfen sollen [2]. Besondere Aufmerksamkeit wird der Möglichkeit gewidmet, daß Widersprüche sich bei Heranziehung der Analogie ergeben [3]. Es ist dann zu prüfen, ob sie nicht auf Schein beruhen, ob die der Norm widersprechenden Stellen vielleicht nur ad hominem, oeconomice oder κατ' ἄνθρωπον gesagt sind oder etwa dadurch zu erklären sind, daß verschiedene Gesichtspunkte jeweils für die Betrachtung maßgebend waren oder gar Stufen der Erkenntnis nach dem Unterschied der Zeiten [4].

Sehr charakteristisch für die Geistesart und geistesgeschichtliche Stellung unseres Theologen ist nun aber noch eine Bestimmung, die eigentlich schon aus der Hermeneutik in die Dogmatik, bzw. Religionsphilosophie hinüberführt, nämlich die

---

[1] Vgl. die charakteristische Formulierung des dritten Momentes, das bei der Analogie der Schriftlehre zu berücksichtigen ist: der „ganze Geist der christlichen Religion, ihre allgemeine Tendenz und Absicht, welche auf die moralische Besserung des Menschen und ihre moralische Beglückung abzielt" (Herm. S. 157).

[2] Herm. S. 157 aa—ll.

[3] Ernesti gibt der Ueberzeugung Ausdruck: Quoniam autem libri sacri scripti sunt a viris θεοπνεύστοις, facile intelligitur, veram dictorum repugnantium in iis esse non posse. (Daher die ratio aptae conciliationis notwendig, wo sich scheinbare Widersprüche ergeben.) (Vgl. auch die Motivierung: nam homines possunt negligentia aut inscitia ponere quae consilio non conveniant: spiritus sanctus nullo modo (Institutio I, I, I § 23, 24; vgl. auch 33).

Dazu den charakteristischen Abschnitt De compositione Ἐναντιοφανῶν bei Ernesti, Institutio I, II, Cap. VI (Si evidenter demonstrari posset loca duo librorum div. inter se pugnare, ut concilicandi ratio nulla relinqueretur, confitendum esset necessaris alterutrum in libris vulgatis mendosum esse, et de emendatione legitima cogitandum. Ebd. § 1, vgl. auch § 3: repugnantiae autem species existit in locis vel dogmaticis et historicis etc.) und bei Morus, Acr. Bd. II., S. 3 ff. de causa et modo repugnantiae (vgl. S. 26 ff.: tali diversitate non tolli scriptorum fides).

[4] Hier geht Griesbach ganz mit der Dogmatik seiner Zeit konform. Die Lehre von der Akkommodation als exegetisch-dogmatisches Prinzip hat uns schon in einem andern Abschnitt (s. oben S. 117 Anm. 2) beschäftigt. Auf die dort gegebene Anmerkung über diesen locus sei hier verwiesen.

Digitized by Google

Anweisung, den — in der Auslegung auszunehmenden — Sinn Christi und der Apostel so darzustellen, daß ihre Aussprüche mit den Vernunftwahrheiten harmonieren — allerdings „soweit es die Hermeneutik erlaubt“ [1].

Griesbach will es nicht mit den extremen Rationalisten halten; er will nicht die Vernunft schlechthin als Richterin über die Schrift eingesetzt sehen, sonst müßte man sie bei jeder Einzelheit befragen oder käme zum mindesten in Verlegenheiten, wenn man einen Widerspruch zwischen ihr und der Schriftlehre zu konstatieren habe. Unser Autor ist der Meinung, echtes Christentum werde der echten Philosophie nie widersprechen [2], eine optimistische Meinung, die sich ja niemals auf lange hat halten können. Wir finden hier wieder die bekannte Scheidung des Wesentlichen in der Bibel, das nicht im Widerspruch zu der philosophischen Wahrheit stehen wird, von dem — für sie — nicht Wesentlichen, das ins Gewand der Zeit gekleidet erscheinen wird, —: das wird gern dem Vernunftspruch unterworfen. Aber abgesehen davon, die Harmonie wird sich leichter einstellen, wenn man unter Aufgabe der nach Griesbach irrigen Inspirationslehre die Bibel nicht als Wort Gottes, sondern bloß als die Geschichte der Offenbarung ansieht; steht man auf dem Standpunkt der Möglichkeit einer mittelbaren Offenbarung, so bleibt die Beimischung von Menschlichem und selbst Irrigem nicht ausgeschlossen [3]. Seine übrigen Anweisungen zur Harmonisierung halten sich durchaus im Rahmen der bekannten Lehren wie Akkommodationsprinzip usw. Für ein ungebildetes Publikum wird die moralische Interpretation Kants und die „idealische“ Schellings empfohlen, während man dem gebildeten die Mitteilung zumuten kann, die Bibel sei nicht das Wort Gottes, ohne daß die Leute sagen: „also weg mit der Bibel“ [4]. Im einzelnen hat der Ausleger dogmatischer Stellen [5]

[1] Vorles. S.162. Dazu wieder Ernesti, Institutio III, IX, § 50, dort die Unterscheidung der veritas absolute declarata und der pro captu et necessitate temporum adumbrata. — Vgl. auch die hermeneutische Lehre Germars mit ihrem „panharmonischen“ Prinzip (s. unten Kap. II). Für das Prinzipiell-Dogmatische ist auch auf unsere Darstellung der Lehre Bretschneiders und die Darstellungen der Dogmen- und Kirchengesch. der Zeit zu verweisen.

[2] Herm. S. 163 ff.

[3] Herm. S. 163.

[4] Herm. S. 167.

[5] Herm. S. 168 ff.

Digitized by Google

eine Definition des an der betreffenden Stelle zum Ausdruck Gebrachten zu bieten, ohne daß er dogmatische Ueberzeugung einlegte, er hat weiter die innere Wahrheit eines Satzes aufzuweisen nach der Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat in ihm, er muß Klarheit schaffen, wieweit der Satz wörtlich gemeint sei oder zur „condescendence" gehöre, ökonomisch zu verstehen sei usw., wobei die Ausscheidung des Temporellen als des dogmatisch nicht Verpflichtenden vor sich geht; er hat schließlich die Beweismethode der biblischen Autoren zu beleuchten nach allgemeiner und spezieller Evidenz; dahin gehört die Berücksichtigung alttestamentlicher Zitate, allegorischer Veranschaulichungen usw. Letztlich aber hat der Interpret Widersprüche aufzulösen [1], von denen Griesbach drei Arten kennt, solche gegen die Analogie der Schriftlehre, gegen die Vernunft und solche des Autors mit sich selbst [2]. Die Anweisungen zur Behebung der letzteren bestehen vor allem in dem Achten auf den Zusammenhang und in dem Arbeiten mit Limitationen, die bei der mangelnden Systematik der biblischen Autoren am Platz sind [3].

Griesbachs Hermeneutik aber will ausdrücklich nicht nur die Auslegung historischer und dogmatischer Stellen berücksichtigen, sondern noch andere Kategorien der biblischen Rede. So die moralischen Stellen [4]. Hier ist die Begrenzung auf bestimmte Zeiten und Personen, an die die betreffenden Ausführungen sich richten und für die — allein — sie daher gelten, zu beachten. Was die prophetischen anlangt [5], so muß vor allem dem Stil und den daraus abzuleitenden Eigenheiten Aufmerksamkeit geschenkt werden: wie der bildlichen Rede, den Gedankensprüngen, dem Ziel und Zweck der Aussprüche. Hinsichtlich der vermeintlich typischen Stellen [6] ist besondere Obacht am Platz, ein „greulicher Mißbrauch" ist mit diesem Prinzip getrieben worden. Die Typen lassen sich

[1] Herm. S. 176. Siehe oben S. 134.
[2] Vgl. Ernesti, Institutio I, II, VI, § 3 und Morus, Acr. II, S. 8 ff.
[3] Herm. S. 177.
[4] Herm. S. 177 ff.
[5] Herm. S. 179. Hier sind bescheidene Versuche in der Richtung gemacht, die die literarische (generische und kritische) Behandlung später vervollkommnen sollte.
[6] Herm. S. 184. Siehe auch oben S. 124 f. u. Ernesti, Institutio I, I, I § 10.

Digitized by Google

meistens auflösen. Es mag befremden, daß Griesbach ausdrücklich auf die Auslegung zweier Redeformen eingeht, die wir als Figuren bei der Erörterung des Sprachgebrauchs erwähnt zu finden gewohnt sind; es handelt sich um parabolische und — wirklich — allegorische Stellen.

Die letzte der vier Abteilungen, in die sich die Hermeneutik Griesbachs gliedert, die vom Vortrag des gefundenen Sinnes handelt, bietet so wenig Originelles, daß wir bei ihr nicht stehen bleiben wollen: Uebersetzungen, Paraphrasen und Kommentare werden nach Wesen und Gebrauch besprochen.

So viel genüge. Die hermeneutische Lehre Griesbachs hat in der Form, in der sie literarisch der Oeffentlichkeit übergeben worden ist, unmittelbar nicht mehr viel auf die Diskussion einwirken können, aber ihr mündlicher Vortrag wird dem bekannten Lehrer viele Schüler gewonnen haben. Daß die Entwicklung über die in ihr entwickelten Anschauungen im Begriff war hinauszugehen, als ihr Niederschlag eben vor ein größeres Publikum trat, werden die folgenden Darlegungen zu zeigen haben.

Wir hatten — und einen Augenblick müssen wir jetzt noch einmal zurückschauen — in der letzten Aeußerung K. A. G. Keils zum Problem der Hermeneutik, in der Vorrede zu der Untersuchung K. W. Steins, eine gewisse Resignation zum Ausdruck kommen sehen. Das alternde Schulhaupt hatte noch einmal seine Stellungnahme und Anschauungen präzisiert, aber schon angedeutet, daß seine Richtlinien vielfachen Widerspruch gefunden hätten, ja selbst mit den Darlegungen des von ihm selbst bevorworteten Werkes seines Schülers hatte er sich keineswegs mehr ganz identifizieren mögen. Und auf die Lehre dieses Schülers, die ich in dem entscheidenden Punkte nirgends gewürdigt finde, müssen wir jetzt noch mit einem Worte eingehen, ehe wir weitersehen.

Ein Fundamentalsatz der historischen Schule hatte gelautet, die Bibel dürfe nicht anders aufgefaßt und ausgelegt werden als jedes Werk eines „Profanskribenten“ [1]. Wir sehen: antike Autoren, fremde Religionsschriften wurden zum Vergleich herangezogen. Diese These nun erfährt in der mehrfach schon erwähnten Arbeit Karl Wilhelm Steins [2] eine Modifikation. Er

[1] Siehe unsern Nachweis S. 101 Anm. 2.

[2] Ueber den Begriff und obersten Grundsatz der histor. Interpretation

Digitized by Google

führt eine bedeutsame Unterscheidung in die Theorie der Hermeneutik ein durch die Scheidung von Formal- und Materialanalogie. Wenn die Theoretiker der historischen Schule sich für die Grundsätze der generalisierenden Auffassung gern auf Ernesti berufen hätten, so sei zu tadeln, daß dieser und seine Schule nur eine Analogie der Form, nicht aber der Materie im Sinne gehabt hätten [1]. Vor allem aber ist die Interpretation der Schriften der Alten, wie Stein sich ausführlich nachzuweisen mühte, keineswegs so, daß man sie als gesicherte Methode und als Vorbild für die neutest. Hermeneutik übernehmen könnte [2]. Stein empfiehlt eine Berücksichtigung der spezifischen Verschiedenheiten der Schriftwerke je nach Umständen und Veranlassung bzw. Zweck und eine darauf abgestimmte Interpretationstheorie, die dann voreilige oder verallgemeinernde Analogisierungen verhindern würde. Er selbst gibt eine Art Typeneinteilung in rein historische, historisch-symbolische und historisch-philosophische Schriften [3]. Dem jeweiligen Charakter der Schrift muß sich nun auch die Auslegung anpassen. Also für die Interpretation eines erzählenden geschichtlichen oder eines geographischen Werkes genügt, da es lediglich auf die Erfassung des Sinnes der Schrift ankommt, die grammatische Erklärung [4]; um eine symbolische Handlung oder ein Gleichnis etwa zu verstehen [5] genügt, weil es sich hier um allgemeine tief menschliche Dinge handelt, weder eine grammatische, noch eine historische Erklärung: der Sinn der Symbole muß durch Berücksichtigung

des N. T. Eine histor.-krit. Untersuchung 1815. Vgl. bes. § 5: inwiefern und wieweit die Verteidigung des bisher beurteilten Interpretationsbegriffs aus der Analogie des N. T. mit andern klass. Autoren zuzulassen sei.

[1] Begriff S. 42 Anm. 3.

[2] Vgl. Begriff S. 63 Anm.

[3] Begriff S. 46. Unter historisch-symbolischen Schriften versteht der Verfasser solche die eine Sache, die zur Belehrung anderer bestimmt ist, überhaupt oder so wenigstens nur mit Hilfe von Symbolen ausdrücken können, unter historisch-philosophischen solche, die nicht auf äußeren Anstoß, sondern aus sich heraus in origineller Weise Ideen konzipieren und darstellen („jedes Philosophieren im weiteren oder engeren Sinn"). A. a. O. S. 51 ff., 60 ff.

[4] Begriff S. 50 f.

[5] Stein führt als Beispiel an: Das Verständnis dessen, was Christus mit der Fußwaschung sagen wollte (a. a. O. S. 54).

Digitized by Google

der geistig-sinnlichen Natur des Menschen gefunden werden, also eine entsprechende Art der Auslegung dazutreten [1]; die Schriften eines Plato, Cicero oder Seneca schließlich erfordern eine Gedanken- oder „Geistes-Hermeneutik“ [2]. Wie nun die klassischen Schrifterzeugnisse in dieser Weise verschiedenen Kategorien zuzuzählen sind und dementsprechend von einer einheitlichen Auslegung ihrer nicht ohne weiteres gesprochen werden kann, so sind auch die biblischen Schriften verschiedenen Gruppen einzuordnen, und der Grundsatz, das N. T. sei wie jedes andere Werk des Altertums auszulegen, ist formell gesehen richtig, aber materiell nicht, sondern jede Schrift ist entsprechend ihrer Kategorie aufzufassen [3]. Wie ich nach dem Autor einer antiken Schrift, also nach Cicero oder Seneca frage und auf eine zweifache Weise, nämlich durch das Studium seiner Werke und auf dem Wege der Tradition, mir ein Bild von ihm zu machen imstande und zu machen gehalten bin, so habe ich, nach Stein, bei der Interpretation neutest. Schriften mir den Geist zu vergegenwärtigen, in dem sie abgefaßt sind, aus der Schrift und aus dem Glauben der Kirche [4]. Unser Theologe ist bestrebt, durch die nahe Berührung der Erforschung des Geistes, den die neutest. Urkunden atmen, mit dem der Geschichte der christlichen Religion, eine sichere Möglichkeit zu schaffen für den Rückschluß auf das Wesen der schöpferischen Individualität, hier des Religionsstifters. Da der materiale Gehalt des N. T. durch den Einfluß der Zeitideen bestimmte Modifikationen erfahren mußte, hat

[1] Die Ausführungen Steins, der hier natürlich von den Theorien der mythologischen Schule (Baur, Creuzer) abhängig ist, weisen in interessanter Weise auf die Mythendeutung J. J. Bachofens vor. („Sonach werden uns insbesondere die Mythologien der jetzt noch rohen und wilden Völker bei der Hermeneutik, welche symbolische Schriften verlangen, gute Dienste leisten . . .“ a. a. O. S. 58).

[2] Begriff S. 56. Der philosophische Schriftsteller wird und muß mehr geben, als bei den — zu belehrenden Zeitgenossen — gefunden werden kann.

[3] Begriff S. 64 ff. Dabei soll, nach Stein, bei gemischten oder Uebergangstypen die hervorstechende Seite den Ausschlag geben: a potiori fit denominatio (a. a. O. S. 65). Die entscheidende Aufgabe der hermeneutischen Bemühung muß, nach Stein, die Erfassung der Individualität des Autors sein, denn aus ihr und durch sie will er die Art der Produktion und damit die Kategorie des Produktes bestimmt sehen (a. a. O. § 7).

[4] Begriff S. 69 ff.

Digitized by Google

hier die historische Interpretation eine wichtige Aufgabe, hauptsächlich hinsichtlich der Sprache und der Ideenverbindungen[1].

Man sieht also, in der Abweichung dieses Autors von dem generalisierenden Grundprinzip der grammatisch-historischen Schule, besser gesagt in dessen Modifikation durch die feinere Unterscheidung von formaler und materialer Analogie kündigt sich eine Rücksichtnahme auf den Inhalt — zunächst noch des auszulegenden Werkes überhaupt — und eine entsprechende Abstimmung der hermeneutischen Lehre an. Dabei erscheint die Spezifizierung bei diesem Theoretiker nicht als eine Sonderbehandlung einer bestimmten Schriftgruppe, also der biblischen, sondern als eine prinzipielle. Damit war die Idee der allgemeinen Hermeneutik noch nicht verlassen, aber gleichsam eine Einbruchstelle für den Anspruch auf Besonderheit gegeben. Wenn damit auch für eine Theorie der singularen Interpretation kein Raum gegeben war, so bedeutete die Ausdehnung des Prinzips der historischen Interpretation doch eine Etappe in der Entwicklung der Hermeneutik dieser Jahre.

4. Die hermeneutische Lehre Stäudlins.

Es wird wenig Schriften in der neueren hermeneutischen Literatur geben, denen — bei kleinstem Umfang — eine so große Bedeutung für die Geschichte mindestens der theologischen Auslegungslehre ihrer Zeit zukommt, wie dem Pfingstprogramm des Göttinger Rektors vom Jahre 1807. Es ist die Rede des Theologen C. F. Stäudlin[2] De interpretatione

[1] Begriff S. 74. Zu den „willkürlichen Ideenassoziationen" rechnet Stein auch die Akkommodationen, deren Berücksichtigung er, im Gegensatz zu Keil und Bretschneider, darum in die Hermeneutik hineinverlegt wissen will. Die Lehre von der Akkommodation wird so im II. Abschnitt der Steinschen Schrift entwickelt.

[2] Carl Friedr. Stäudlin (1761—1826) ist einer der fruchtbarsten theologischen Schriftsteller seiner Zeit gewesen. Aus Württemberg stammend, ein Schüler Storrs, hat er fast 36 Jahre an der Göttinger Universität gewirkt. Seine theologische Stellung wird bezeichnet durch den Versuch zwischen Vernunft und Glauben zu vermitteln („Vernünftiger Offenbarungsglaube"). Zahlreiche Arbeiten aus seiner Feder behandeln, wie er denn trachten wollte Exegese, Geschichte, Philosophie und Literatur zu vereinigen, geistesgeschichtliche Themen (Geschichte des Rationalis-

Digitized by Google

librorum Novi Testamenti historica non unice vera, von der ihr Verfasser, nach seinen eignen Worten, nicht geahnt hat, daß sie in gewissem Sinne Epoche zu machen bestimmt war[1]. Ungefähr gleichzeitig erschienen der Grundriß und die Grundlinien der Hermeneutik von Fr. Ast, im selben Jahr kam der erste Band des Museums der Altertumswissenschaft von Fr. A. Wolf mit seiner berühmten Darstellung der Prinzipien dieser Wissenschaft heraus, in der gleichen Zeit revidierte Schleiermacher seine erste Niederschrift, kurze Sätze zur hermeneutischen Theorie, die er 1805 entworfen hatte, und verteilte die Abschnitte neu in dem für die Vorlesung bestimmten systematischen Abriß[2]. Aber nicht mit den Gedanken dieser Männer, die er nicht kannte, nicht kennen konnte, setzte sich das Programm des zu seiner Zeit bekannten und angesehenen Theologen auseinander, sondern mit der hermeneutischen Theorie, die am konsequentesten ebenfalls in einem Programm, der Schrift De historica interpretatione ejusque necessitate 1788/92 von seinem berühmten Zeitgenossen K. A. G. Keil entwickelt worden war, dessen Auffassung wir bereits kennengelernt haben. Wir haben gesehen, daß sie stark Schule zu machen im Begriffe stand. Kam doch dieser Lehre ihre starke Anlehnung an so autoritative Geister, wie es Semler und Ernesti samt seinem Kommentator Morus für diese Zeiten gewesen sind, außerordentlich entgegen.

Gegen die Methode der Interpretation, die das bald darauf

---

mus und Supranaturalismus [1826], des Skeptizismus [1794]), viele sind Problemen der Ethik und der Religions- und Kirchengeschichte gewidmet. Wie schon in der Schrift Beiträge zur Erläuterung der bibl. Propheten und zur Geschichte ihrer Auslegung (1785) Hermeneutisches erörtert wird, so ist in Stäudlins Geschichte der theol. Wissenschaften (1811) der Geschichte der Hermeneutik ein wichtiger Platz eingeräumt. Noch 1821 veröffentlichte er ein Lehrbuch der Enzykl., Method. und Gesch. der theol. Wiss.

Seine Selbstbiographie gab heraus Hemsen, Zur Erinnerung an D. Stäudlin 1826; vgl. auch Doering, a. a. O. IV, S. 287 ff.; Pr. RE. Bd. 18, S. 741 ff.; A. D. B. 35, S. 516; Frank, Gesch. d. protest. Theol. III, S. 292 ff.

[1] So Krit. Journal I, IV, 1814, S. 322. Von dieser Schrift sagt Lutz (Bibl. Herm. S. 30; s. unten Kap. IV), sie sei das Signal gewesen, und bezeichne die Wendung in der Geschichte der bibl. Hermeneutik, in deren Entwicklung und Vollendung seine Zeit begriffen sei.

[2] Vgl. Verstehen I, Kap. I u. II.

Digitized by Google

übersetzte Schriftchen Keils und das kurz zuvor (1806) erschienene Lehrbuch Bretschneiders entwickelten, wandte sich mit deutlicher Schärfe die Rede des Göttinger Rektors. Er konnte sich nicht auf eine berühmte und ausgebreitete Schule berufen, die hinter ihm stand: vorwiegend polemisch, gab sich sein Programm als eine Kritik der herrschenden Auffassung. Nicht so, wie später Schleiermacher die hermeneutische Lehre seiner Zeit zu überwinden sich vornahm, durch Eingliederung der Untersuchung der Auslegungstätigkeit in den Zusammenhang einer Analyse und Darstellung des gesamten Verstehensproblems, durch philosophische Besinnung und Vertiefung in die Problematik der verwandten Gebiete, sondern eher umgekehrt, in der Beleuchtung der spezifischen Problematik, vor die sich die Theorie des Verständnisses der heiligen Schrift gestellt sieht, gestellt sehen muß. Das ist die gemäßigte Form der „theologischen" Hermeneutik, die Schleiermacher vorfand, als er in den letzten Jahren seine berühmten Akademieabhandlungen las — ohne übrigens auf die Schriften Stäudlins, von denen wir nicht wissen, ob er sie gekannt hat, einzugehen —; die Zuspitzung, die sie später durch Olshausen und Stier erhielt, konnte in keiner Weise auf die Zustimmung des „Vaters der neueren Theologie" rechnen. Germars Auslegungslehre, die er gekannt hat, ist auf vermittelnden Ideen aufgebaut, die erste Schrift J. T. Becks zur hermeneutischen Theorie erschien erst zwei Jahre vor dem Tode des großen Freundes der Romantik. Vergleichen wir wirklich einmal die Auseinandersetzung Schleiermachers mit Ast und die Stäudlins mit Keil, so wird uns die große Verschiedenheit der Standpunkte Schleiermachers und Stäudlins deutlich, denen gegenüber Ast und Keil sehr nahe zusammenrücken. Wir vermissen, wie gesagt, leider eine Diskussion Schleiermachers mit dieser hermeneutischen Lehre, sie hätte von epochemachender Bedeutung für die Geschichte der Theorie — und für die Auslegungspraxis — im 19. Jahrhundert werden müssen.

Die Rektoratsrede Stäudlins, die kurz darauf in einem Auszug in dem Göttinger Gelehrten-Anzeiger zu lesen gewesen war[1], hatte Keil in seinem Lehrbuch der Hermeneutik drei Jahre darauf kurz und ablehnend zitiert[2]. Sie scheine, so hatte

[1] Göttinger Gelehrte Anzeigen 1807 S. 114.
[2] Keil, Lehrbuch S. 8.

Digitized by Google

er angegeben, teils auf Mißverständnissen zu beruhen, teils mehr für als gegen die von ihm vertretene Interpretationsmethode zu sprechen. Stäudlin kam daraufhin in seiner Darstellung der Geschichte der theologischen Wissenschaften noch einmal auf die Frage zu sprechen [1] — Keil entgegnete in der oben von uns bereits betrachteten Abhandlung von 1812: Verteidigung der grammatisch-historischen Interpretation der Bücher des N. T. gegen die neuerdings wider sie erhobenen Zweifel und Vorwürfe [2]. Darauf antwortete Stäudlin 1814 mit einer etwas weitergespannten Darlegung seiner schon im Programm skizzierten Grundgedanken [3]. Diese legen wir im folgenden der Darstellung seiner hermeneutischen Lehren zugrunde, ziehen aber dabei die Ausführungen des Programms laufend heran.

Stäudlins hermeneutische Theorie geht aus von der Kritik der herrschenden Auffassung in der Auslegungslehre, der historisch-grammatischen Interpretationsmethode [4]. Auch wo der gelehrte Theologe systematisch seine Grundsätze entwickelt, ist die Darlegung bestimmt durch den Gegensatz gegen diese [5]. In der Feststellung, Beschreibung und Begrenzung ihres relativen Rechts sieht er die eine, in der Entwicklung, Rechtfertigung und Begründung einer sie ergänzenden Verfahrensweise sieht er die andere Hauptaufgabe, die durch die konkrete Situation der Auslegungswissenschaft gestellt ist. In beiden Punkten haben seine Aufstellungen den stärksten Widerspruch der von ihm angegriffenen Richtung erfahren [6]. Stäudlin hat, wenngleich auch er durch die hin und hergehende Auseinandersetzung zweifellos zu klareren Formulierungen gelangt ist, seinen Standpunkt aufrechterhalten. Man wird

[1] Gesch. der theol. Wiss. II, S. 417.

[2] Anal. für d. Stud. d. exeg. u. syst. Theol. her. v. Keil u. Tzschirner I, 1812, S. 47—85. Neben Stäudlin hatten sich dazu Schulze (Augustis Wochenschrift 1801) und Gabler (in seiner Rezension, s. unten unsere Anm. 6, sich an Stäudlin anschließend) geäußert.

[3] Krit. Journal d. neuesten theol. Lit. I, 4 1814, S. 321—348; II, 1, S. 1—39; II, 2, S. 113—148.

[4] Vgl. die gut referierenden und in der Beurteilung entschiedenen Partien über die Geschichte der Hermeneutik: Gesch. d. theol. Wiss., bes. II, S. 366 ff.

[5] Vgl. die kurze Darlegung und Kritik der Lehre Keils ebd. S. 413 ff.

[6] Schon hier sei verwiesen auf die interessante Anzeige Gablers von Stäudlins (und Keils) Schrift, Journal f. auserles. theol. Lit. VI, 1, S. 168ff.

Digitized by Google

die Wärme und Lebendigkeit seiner Darlegungen, auch wo man ihnen nicht zustimmen kann, anerkennen müssen.

Stäudlin will einen dreifachen Gebrauch unterscheiden, der von der Bezeichnung historische Auslegung gemacht worden sei. Einmal sei diese, widerrechtlicherweise, mit der grammatischen Interpretation gleichgesetzt worden. Dagegen habe sich schon Morus gewendet. Sodann sei in dem Sinne von historischer Auslegung gesprochen worden, daß darunter die Interpretation der rein geschichtlichen Werke oder Stellen, der „Erzählungen" zu verstehen sei im Gegensatz zu besonderen Inhalten, und schließlich habe man damit — und hierher seien die meisten neueren Exegetiker und Hermeneutiker zu rechnen — das Verständnis von Schriften und Schriftstellen einerlei welchen Inhalts aus dem Geist, dem Charakter und der Geschichte des Verfassers, dem Ort, der Zeit, der Veranlassung, dem Zweck und den geschichtlichen Umständen dabei im Auge gehabt[1]. Die genaue Fassung dessen, was als „historische Auslegung" gelten soll, ist wichtig, weil einmal ihre Vertreter beanspruchen durften, nach ihrer wirklichen Intention beurteilt zu werden, sodann aber, weil das Wie und Was der etwa notwendigen Ergänzung danach zu bestimmen war. Stäudlin hebt noch zwei Momente heraus, die für die historisch gerichtete Theorie der Auslegung der biblischen Schriften — nur von diesen ist im Gegensatz zu der Hermeneutik der Gegner, die von der Idee einer allgemeinen Auslegungswissenschaft sich leiten ließen, die Rede — als charakteristisch anzusehen seien: das Postulat der Auslegung der Schrift aus ihr selbst und zweitens das Akkommodationsprinzip, das die fehlende Uebereinstimmung — besonders in den Reden Jesu und der Apostel — zwischen den hergebrachten (geschichtlichen) Meinungen und Verhältnissen und dem neu zum Ausdruck Gebrachten erklären will[2]. Der erste Satz soll nicht, wie Stäudlin gegen Keil hervorhebt, der ihn in diesem Punkte angriff, besagen, daß im Sinne dieser Lehre die äußeren Umstände, unter denen das Werk entstand, bei der Auslegung

[1] Progr. S. 3 ff.

[2] Progr. S. 4, 14, Krit. Journ. I, S. 328. Wir sahen schon (S. 110 Anm. 1) wie in der Bestreitung des Akkommodationsprinzips, bzw. seiner Uebertreibung Storr seinem Landsmann Stäudlin vorausgegangen war. Vgl. dessen Würdigung Gesch. d. theol. Wiss. II, 1811, S. 402.

Digitized by Google

vernachlässigt werden könnten, sondern das Aussichselbstverstehen bedeute nur Ablehnung aller Eintragung fremder Gedanken[1]. Wenn Keil die Akkommodation aus der eigentlich hermeneutischen Tätigkeit, dem Feststellen des Sinnes, herauslassen will, so ist einzuwenden, daß die Scheidung nicht durchführbar ist, weil die Frage, was die redenden Personen für Meinungen gehabt, ob sie sich widersprächen oder widersprechen könnten, schließlich die Unterscheidung von wahrem und angenommenem Sinn, doch in die Auslegung hineinragt[2]. Wir sehen hier den Anknüpfungspunkt für die hermeneutische Theorie Germars, die durch das Wahrheitsproblem bestimmt wird. Schließlich will Stäudlin noch ein Weiteres als bezeichnend für die historische Auffassung angesehen wissen, die Ueberzeugung, das Verständnis der heiligen Schriften — denn um diese handelt es sich, wie gesagt, nur — sei das Angemessene, das dem der ersten Leser und Hörer entspreche[3]. Auf ihren Standpunkt habe man sich daher zu stellen. — Das alles und schließlich noch mehr ist unter „historischer" Auslegung begriffen worden. Man ist nämlich noch weiter gegangen und hat — die Wichtigkeit dieser tadelnden Feststellung leuchtet ein — den Sinn der überlieferten Reden und Aussprüche als historisches Faktum betrachtend, den Inhalt der Lehren für „nur" historisch bedeutsam erklärt. Was man durch historische Erklärung finde, sei aber auch immer wieder nur etwas Historisches, meinen nach Stäudlin die Anhänger und Verfechter der geschichtlichen Interpretation[4].

Wenn die historische Auslegung, der er so, ihr Wesen bestimmend, gerecht zu werden versucht, zu seinen Zeiten ein ganz überragendes Ansehen genießt, wenn, wie unser Theologe bitter bemerkt, von jeder anderen Auslegungsweise mit Hohn und Verachtung gesprochen wird, so muß er seiner Verwunderung darüber Ausdruck geben. Sei doch nicht einmal die Einigkeit unter den Auslegern, auf die man bei der Strittigkeit und Unbestimmtheit der hermeneutischen Prinzipien so

[1] Krit. Journ. S. 334. [2] Krit. Journ. S. 335 ff.
[3] Diesen Kanon hatte besonders Bretschneider entwickelt, dessen Lehre Stäudlin Gesch. d. Wiss. II S. 410 darlegt. Vgl. oben S. 117 f.
[4] Krit. Journal S. 337.

Digitized by Google

sehr hoffen müsse, durch diese Interpretationsart vergrößert worden[1].

So zögert Stäudlin nicht, in seiner Kritik die wunden Punkte dieser Lehre und Methode aufzudecken. Sie ist, so lassen sich die Hauptgesichtspunkte wohl zusammenfassen[2], nach seinem Dafürhalten erstens nicht in der Lage, das von ihr selbst aufgestellte Ziel voll zu erreichen, zweitens bleibt dieses Ziel selbst hinter dem für ein wirkliches Verständnis von der Auslegung notwendig zu Fordernden zurück, drittens aber hat sie ausgesprochenen Schaden zur Folge. Wenn die historische Auslegung sich etwas auf ihr Bestreben zugute tut, den Sinn einer Stelle als Tatsache zu betrachten und zu ergründen, was der Urheber dabei gedacht habe oder gedacht wissen wollte, so sei das etwas Selbstverständliches. „Dies allein kann", wie Stäudlin meint, „das große Kunststück dieser Methode" wahrlich nicht ausmachen[3]. Die Heranziehung der äußeren geschichtlichen Umstände, die wirklich bezeichnend für sie ist, aber — kann nicht genügen. Stäudlin faßt sie — und hier besteht tatsächlich ein Mißverständnis zwischen ihm und seinen Gegnern — ganz eng im Sinne von historischen Tatsachen oder Umständen der realen Welt.

Wir berühren damit den Hauptpunkt des Streites zwischen Stäudlin und Keil, der zu seiner Zeit soviel Staub aufgewirbelt hat. Bezüglich der Notwendigkeit, die schlichte Erfassung des tatsächlichen Sinnes einer gegebenen Stelle zu ergänzen durch eine „tiefere" Auslegung, die erst ein wirkliches Verstehen ermöglicht, stimmen beide Gegner überein. Sie unterscheiden sich dadurch, daß Keil alles, was über die grammatische und — im engeren Sinn — historische Interpretation hinausgeht, nicht verbieten, aber aus dem hermeneutischen Verfahren ausschließen und der „philosophischen" Behandlung übergeben will, damit andeutend, daß die Grenze der strengen Wissenschaft dadurch überschritten werde. Diese Grenzüberschreitung hält also auch er für erlaubt, ja für nötig. Stäudlin will das, was er unter die „höhere Interpretation" rechnet, in den Auslegungsprozeß einbeziehen[4], ohne daß er sich übri-

[1] Krit. Journ. III, S. 129; vgl. auch Gesch. d. theol. Wiss. II, S. 416.
[2] Vgl. Prog. S. 5, 6, 14 f. [3] Krit. Journ. I, S. 339.
[4] Siehe dazu S. 106.

Digitized by Google

gens der dadurch entstehenden Schwierigkeiten in bezug auf die Objektivitätsfrage bewußt wird, die den Späteren so viel Kopfzerbrechen machen sollte[1]. Wir werden nicht umhin können anzuerkennen, daß Keil, der diese Schwierigkeit sah, hier klarer das der Wissenschaft Erreichbare erkannt hat, als sein Gegner, dessen Ausführungen übrigens häufig den Anschein erwecken, als nähme er dort Skepsis wahr, wo es sich um kritische Vorsicht handeln mochte. Der springende Punkt, das wird besonders durch Stäudlins ausführlichere Darlegung deutlich, mußte das Problem der Auslegung von Stellen „dogmatischen" und „moralischen" Inhalts werden[2].

Stäudlin gibt selbst einmal im Gang seiner Auseinandersetzung mit dem Führer der historischen Richtung vier Fragen an, in denen sie verschiedener Meinung seien[3]; es sind folgende: Erstens — und in diesem Punkt wird die enge Verflochtenheit von Dogmatik und Hermeneutik, die hier statthat, einmal besonders deutlich —: hat Jesus ewige, unabänderliche Wahrheiten verkündigen wollen und sich damit über die Mit- an seine Nachwelt gewandt? Stäudlin behauptet das[4], Keil will es nicht zugeben; er weist darauf hin, daß die Schriften des N. T. sich ohne die geringste Rücksicht auf „Menschen aller Zeiten und Länder" alle an bestimmte Zuhörer und Leser richten und demnach an deren Fassungskraft, deren Grundsätze und Meinungen angepaßt seien. Stäudlin gibt das Letztere zu, will aber allgemeinere und lokal-temporäre Vorschriften des Herrn unterscheiden. Für die hermeneutische Theorie ist diese verschiedene Auffassung natürlich von erheblicher Bedeutung. Die zweite Frage ist die des Verständnisses der ersten

[1] So hatte ein Kritiker (Gabler im Journal f. auserles. theol. Lit. VI, 1, S. 168 ff.) (dessen Ausführungen hierzu überhaupt zu vergleichen sind) gemeint, Stäudlin vermenge Wort- und Sacherklärung; letztere sei als „kritische Operation des philosophierenden — d. h. wertenden — Theologen" doch nicht eigentliche Auslegung, sondern Raisonnement über die bibl. Grundideen [nennt es aber trotzdem „theologische" Hermeneutik] und fügt hinzu, Stäudlins Programmschrift hätte besser den Titel getragen: Interpretationem N. T. historicam non sufficere ad rite eruendam rectiusque constituendam puriorem doctrinam christianam docetur. — Stäudlin äußert sich dazu Krit. Journ. III, S. 144 ff.

[2] Krit. Journ. I, S. 344 ff. [3] Krit. Journ. II, S. 14 ff.

[4] Jesus wollte, nach ihm, eine allgemeine und ewig dauernde Religion einführen. Krit. Journ. II, S. 17.

Digitized by Google

Hörer. Der Keilschen Forderung, den Sinn der im N. T. mitgeteilten Aussprüche so zu bestimmen, wie er sich unter den vorhandenen Umständen notwendig darstellen mußte, wird von Stäudlin entgegengehalten, daß das der Ausleger infolge der Vieldeutigkeit der Aussprüche selbst, der Verschiedenheit und Voreingenommenheit der Hörer usw. vielfach gar nicht entscheiden könne. Der dritte Punkt[1] ist die Frage, ob wir Späteren imstande sind, wie Keil bestreitet, Stäudlin behauptet, solche Aussprüche unter Umständen besser zu verstehen als das ursprüngliche Publikum. Stäudlin beruft sich für seine Behauptung auf den Zusammenhang, in dem sich den Späteren die Geschichte und das Leben des Urhebers und seine Lehre darstellen kann. Keil hält dem gegenüber aufrecht, daß die durch Umgebung und Zeiteinflüsse bedingten Meinungen zweifellos von den Zeitgenossen besser und leichter verstanden worden seien als von uns, daß andrerseits Voraussagen usw. nicht nach der evtl. Erfüllung, sondern nach ihrer Intention aufzufassen wären[2]. Daß ewige Wahrheiten in der Schrift enthalten seien, die lediglich aus uns selbst, durch Nachdenken und innere Empfindung richtig ausgelegt werden könnten, ist das Vierte, das Keil Stäudlin nicht zugeben will: ihre Bedeutung und ihr Verhältnis zu unserem Leben müssen wir allerdings so auffassen, aber der Sinn der einzelnen Aussprüche sei nicht anders als der jeder andern menschlichen Schrift zu erheben.

Stäudlin gibt immer wieder der Meinung Ausdruck, die auf die Religion und Sittlichkeit bezüglichen Aussprüche Jesu seien auf bloß historischem Wege nicht zu erfassen, und zwar weder nach ihrem Ursprung, noch nach Sinn und Gewicht[3]. Was zunächst die Ursprungsfrage anlangt, so will er nicht leugnen, daß der Heiland vieles Zeitgenössische aufgenommen habe, daß es nützlich sei mancherlei aus seiner und der Zeitgeschichte heranzuziehen, das geeignet sein könnte, die Entstehung der christlichen Lehre aufzuklären. Aber, will er sich fragen, warum etwas aus der Geschichte entnehmen, mit ihrer Hilfe verstehen wollen, was nicht seinesgleichen in der Geschichte habe[4], was neu und unerhört sei und übrigens

[1] Krit. Journ. II, S. 28 f. [2] Krit. Journ. II, S. 31 ff.
[3] Progr. S. 6 ff. Krit. Journ. II, S. 2 ff.
[4] Quae vix habent similia etc. Progr. S. 6.

Digitized by Google

besser zu verstehen sei aus der Natur Jesu selbst, aus göttlicher Offenbarung, was durch ihn selbst ja auch so vielfach bezeugt worden sei[1]? Keiner der vielen Versuche, den Gehalt der christlichen Lehre im vollen Umfange historisch abzuleiten, hat bisher befriedigen können. Doppelt erstaunlich sei es im Gegenteil, daß man gerade diese tiefen Gedanken auf rein geschichtlichem Wege begreifen zu können gemeint hat, während doch die Auslegung sonst bei den Werken anderer Großer aus älteren oder jüngeren Zeiten nicht so sehr zu Ableitungen aus äußeren Verhältnissen ihre Zuflucht nahm als vielmehr auf den Geist und das Innere dieser Männer selbst zurückging[2]. Eben weil „Neues" in den betreffenden Schriften gelehrt wird, ist — das ist das Zweite — ihr Sinn nicht aus der Geschichte allein zu bestimmen[3]. Hier ist an den Gegensatz zu erinnern, in dem Stäudlin zu Keils Kanon steht, die Auslegung an dem Verständnis des ersten Publikums zu orientieren, und an die Einwände, die er dagegen erhebt. Können aber solche Worte und Aussprüche wirklich von uns ebensogut, ja besser als von den Urhörern verstanden werden, so ist das ein Beweis dafür, daß der geschichtliche nicht der einzige und nicht einmal der sicherste Weg zu ihrem Verständnis ist[4]. Im Gegenteil, wer überall nur Geschichte und geschichtliche Beziehungen sieht, ist in Gefahr, das Gewicht und die Natur solcher Lehren nicht zu erkennen, die in ihrem vollen Umfang und mit ihrem Anspruch auf Ueberzeitlichkeit, wie Stäudlin sagt, niemals bloß aus der Geschichte und Grammatik, sondern nur durch „Meditation" und „Erhebung zu Vernunft-Ideen", aus ihnen selbst, vollkommen verstanden werden können[5]. Es muß also die, auch von Keil nicht bestrittene, sondern nur in anderen Zusammenhang verwiesene „philosophische" Auslegung zu der rein historischen hinzutreten[6]. Sie nämlich

[1] Krit. Journ. II, S. 4 f.

[2] „Absurdum omnino est . . . . . absurdius . . . .". Progr. S. 7. Krit. Journ. II, S. 7. Berufung auf die formal gleiche Auslegung mit materieller Differenz.

[3] Progr. S. 7, Krit. Journ. II, S. 8.

[4] Eine Kritik des historischen Wissens überhaupt gibt Stäudlin Krit. Journ. III, S. 130 f. (Fragmentarischer Charakter aller Tradition, geringe Glaubwürdigkeit, Perspektivismus und Subjektivismus der Tradenten usw.).

[5] Krit. Journ. II, S. 11. [6] Progr. S. 12.

Digitized by Google

gehört schon dazu, die notwendige Verbindung und wechselseitige Beleuchtung der Einzelstellen dieser Schriften ins Werk zu setzen, denn es soll sich doch — hier kommt der Grundsatz der analogia fidei durch — um ein Ganzes handeln[1]. Sie ist aber weiter nötig, weil sich nach Stäudlin in den hl. Schriften vielerlei findet, was eine tiefe, wahrhaft philosophische Kenntnis und Anschauung göttlicher und moralischer Dinge verrät[2], der man nur gerecht werden kann, wenn man sich durch sich selbst, durch seine Vernunft, durch die allgemeine Vernunft belehren läßt und sich — wir werden darüber gleich noch hören — in die Geistesstimmung versetzt, aus der heraus die Aussprüche erfolgt sind[3]. Philosophie ist ja nicht nur in den Schulsystemen zu finden, sondern wo ein zusammenhängendes auf Prinzipien ruhendes Ganzes vorliegt, wo letzte, wenn auch nicht immer ausgesprochene Grundsätze aller Aeußerung zugrunde liegen; da wird die grammatische Auslegung notwendig die Bedeutung der einzelnen Aussagen und Aussprüche unbestimmt lassen müssen, da wird die historische nicht anzuwenden oder aber ungenügend sein, da muß man, das Einzelne vergleichend und kombinierend, die allgemeinen Begriffe aufsuchen, die zugrunde liegen, ihre Entstehung in der Vernunft oder der Einbildungskraft beleuchten und so einen systematischen Zusammenhang herstellen. Bei der Interpretation der klassischen Autoren ist längst zugegeben, daß — auch bei nichtphilosophischen Schriftstellern — die philosophische Auslegung der grammatischen zu Hilfe kommen müsse[4]. Es ist nicht richtig das alles unter dem Begriff „historische Interpretation“ zu subsumieren; denn zwischen Historie, Grammatik und Philosophie bleibt, wie unser Theologe meint, ein ewiger Unterschied[5]. Solche philosophische Vertiefung, wie sie hier gefordert wird, ist nicht — so Keil — eine vom Auslegungsgeschäft zu scheidende „Würdigung“, sondern man macht sich, sagt Stäudlin, dadurch die Wahrheiten selbst erst recht deutlich[6]. Philosophische Wahrheiten haben nämlich, nach ihm, die Eigentümlichkeit, daß man sie nur dann recht kennt und einsieht, wenn man sie nicht bloß lernt und

[1] Progr. S. 9/10, Krit. Journ. II, S. 11.
[2] Krit. Journ. III, S. 113.
[3] Krit. Journ. III, S. 116.
[4] Krit. Journ. III, S. 116, 119 f.
[5] Krit. Journ. III, S. 122.
[6] S. oben. Krit. Journ. III, S. 123 f., 146 ff.

Digitized by Google

erfaßt, sondern aus sich selbst erzeugt und entdeckt. Das Gleiche muß in unserem Geist vorgehen, was in dem des Urhebers der Aeußerung vorgegangen ist.

Von „gleicher Empfindung" muß man beseelt sein, um einen Text, der religiöse oder philosophische Wahrheiten enthält, wirklich erfassen zu können [1]. Der rohe und lasterhafte, der sitten- und gottlose Mensch versteht nicht, so drückt sich Stäudlin selbst aus, was der gefühlvolle, der geistiggesinnte, der gottselige Mensch als solcher ausspricht [2]. Der in der Geschichte der Theologie erfahrene Verfasser beruft sich hier auf die eigenartige geistige Erfahrung der Mystik, die zwar höher sei als die „bloß theoretische" Forschung, diese aber keineswegs ausschließe, sondern durch sie vorbereitet werde und sich mit ihr vereinige [3].

Das vielberufene Paulus-Wort pneumatikos will Stäudlin als „geistgesinnt", „gebessert" auffassen; und weil es diese Eigenschaften sind, die die „höhere Auslegung" verlangt, kann es wohl sein, daß im übrigen ungebildete und ungelehrte Menschen den Sinn solcher Stellen der hl. Schriften tiefer zu ergründen vermögen als die bloß Gelehrten [4]. Immerhin muß — mindestens in Form einer klaren Uebersetzung — gelehrte, exegetische Vorarbeit vorangehen, bis die „höhere Funktion des Gefühls" zu Geltung kommen kann [5]. Auf die Frage, ob denn nun die Schriften des N. T. anders erklärt werden sollten als andere Bücher, antwortet Stäudlin, daß die allgemeinen Auslegungsgrundsätze, die für die Interpretation jedes Werkes gälten, auch auf sie Anwendung würden finden müssen, daß diese Schriften aber andrerseits gemäß ihrer näheren Beschaffenheit und Bestimmung entsprechend den für ihre Gattung geltenden Regeln auszulegen seien [6].

Wir sehen also, wie hier zum erstenmal im 19. Jahrhundert eine Auffassung geltend gemacht wird, die immer wieder von neuem vorgebracht, durchgedacht und formuliert werden sollte [7].

[1] Progr. S. 10 ff. [2] Krit. Journ. II, S. 32.
[3] Krit. Journ. II, S. 33. [4] Progr. S. 12.
[5] Krit. Journ. II, S. 38. Berufung auf Spener ebd. III, 137.
[6] Krit. Journ. III, S. 126 ff.
[7] Ich möchte hier auf einen wenig beachteten Beitrag zur Hermeneutik hinweisen, der, ohne Stäudlins Schriften zu kennen oder jedenfalls davon

Digitized by Google

Frei von jeder Schroffheit, dem schwärmerischen oder erbaulichen Zug, der nicht selten mit ihr verbunden erscheint, deutet der Göttinger Theologe die Richtung an, in der er die herrschende Theorie der Auslegung der Schrift ergänzt sehen will. Er gibt noch keine genaueren, positiven Bestimmungen über Natur und Methode der Interpretation, die seiner Meinung nach dem besonderen Objekt entspricht; er ist dadurch weniger als manche seiner Nachfolger in Gefahr, mit seiner Lehre die Allgemeingültigkeit der allgemeinen hermeneutischen Grundsätze aufzuheben. Aber die Problematik ist doch auch schon da, und es konnte nicht ausbleiben, daß eine nähere Erörterung des Wesens der geforderten „philosophischen", „höheren" Auslegung, der Geistgesinntheit usw. die hier verborgenen Schwierigkeiten und Gegensätze an den Tag treten ließ. Ehe wir uns zur Besprechung einer Lehre wenden, die diese Gegensätze deutlicher offenbar werden ließ, haben wir noch eines hermeneutischen Systems zu gedenken, das, die Anregungen des großen, inzwischen auch als hermeneutischer Theoretiker

---

Zeugnis zu geben, ebenfalls in diese Richtung gehört. 1817 erschien eine Schrift Beiträge zur Vervollkommnung der Hermeneutik, insbesondere der des N. T. I. Ueber das oberste Prinzip der wahren Interpretation. Der Verfasser W. Stark ist ein Schüler und Bewunderer Keils; trotzdem billigt er die neueren Bemühungen, Verbesserungen an dessen Anweisungen zur Schriftauslegung anzubringen, und zwar vor allem in Richtung auf eine „religiöse Interpretation". Stark findet an dieser Forderung „viel Wahres" (a. a. O. S. 20 f. 39 f.). Gibt es doch Sätze und Aussprüche, die nicht so sehr als Produkte des reflektierenden Verstandes, als vielmehr des — erregten — Gefühls anzusehen sind, und die daher vom Gefühl wieder erfaßt werden müssen. Trotzdem darf man aber auch hier nicht zu weit gehen, um nicht in eine „Gefühlstheologie" (S. 25) zu verfallen und die alten hermeneutischen Fehler (allegorische Erklärung usw.) zu erneuern. Stark fordert darum, und das macht ihn für unsern Zusammenhang wichtig, daß die hermeneutische Theorie nicht von einzelnen Gesichtspunkten bei der Auslegung ausgehe, sondern von der Erkenntnis des Wesens des Verstehens. Diese soll vor allem in der Analyse des Verhältnisses von Rednern und Hörern, Schriftstellern und Lesern vorbereitet werden (S. 29 f.). Verstehen setzt immer einen, der verstanden sein will, und einen der verstehen will, voraus; es ist, nach Stark, eine Art Verähnlichung meiner, im Augenblick der Rede und durch sie erweckten Ideen und Empfindungen mit denen, die ein anderer hat andeuten wollen. Das aber stimmt wieder mit den berechtigten Forderungen einer historisch-grammatischen und religiösen Auslegung zusammen.

Digitized by Google

hervorgetretenen Meisters Schleiermacher nützend und in seinem Geiste vorgehend, einen vermittelnden Standpunkt zum Ausdruck bringt.

5. Die hermeneutische Lehre Lückes.

Die erste Darstellung einer hermeneutischen Theorie, in der wir deutlich Schleiermacherschen Einfluß erkennen können, ist der Grundriß Friedrich Lückes[1], der, mit einer „Zuschrift an Neander" „statt Vorrede", 1817 erschien[2]. Lücke,

[1] Friedrich Lücke (1791—1855) war einer der angesehensten Theologen seiner Zeit. Schon während seiner Hallenser Studienzeit mit Lachmann, Bunsen, H. Ritter u. a. befreundet, als Privatdozent in Berlin Schleiermacher, dem er noch als Unbekannter seine erste hermeneutische Arbeit übersandt hatte, de Wette und Neander nähertretend, dann in Bonn als Exeget und Kirchenhistoriker im Kreise glänzender Geister (Welcker, Niebuhr, A. W. Schlegel, Windischmann; Theologen wie Augusti, Gieseler, Nitzsch, Sack) wirkend, fand Lücke schließlich seinen eigentlichen Wirkungskreis in Göttingen, wo er seit 1827 — als Nachfolger Stäudlins — gelehrt hat. Er stand hier in Berührung mit G. Hugo und Otfr. Müller, Dahlmann und den Grimm (vgl. deren Briefwechsel, her. v. Ippel). Fast alle theologischen Fächer umfaßte seine Tätigkeit: Enzyklopädie, Dogmatik und Moral sogut wie Exegese und Einleitung in das N. T., Apologetik und kirchliche Statistik. Bekannt ist er geworden und geblieben vor allem durch seine Erklärung der johanneischen Schriften (1820—56). Die „Studien und Kritiken" (seit 1827), das eigentliche Organ der Schleiermacher-Schule, hat er mitbegründet (dazu den Brief Schl's. Denkm. IV, S. 387). Pr. RE. Bd. 11, S. 674 ff.; A. D. B. Bd. 19, S. 357 ff.

[2] Grundriß der neutest. Hermeneutik und ihrer Geschichte. Zum Gebrauch für akad. Vorlesungen 1817. — Vgl. auch die, die eigenen Grundsätze darlegende Rezension der Hermeneutik Germars Theol. Stud. u. Krit. 1830, S. 419 ff. — Hermeneutische Fragen wurden auch berührt in dem bekannten Streit zwischen dem Bonner Philosophen Ferd. Delbrück, der für die Auslegung den Rückgang auf die regula fidei und das Symbol forderte, einerseits und den Theologen Sack, Nitzsch und Lücke andrerseits (vgl. oben S. 92 Anm. 2). Der 3. Teil der von diesen gemeinsam herausgegebenen Schrift Ueber das Ansehen d. hl. Schrift und ihr Verhältnis zur Glaubensregel in der protest. u. in der alten Kirche (1827) stammt von Lücke. — Wir ziehen außerdem heran die sehr lehrreiche Abhandlung Lückes Ueber den richtigen Begriff und Gebrauch der exegetischen Tradition in der evang. Kirche. Ein Beitrag zur theol. Herm. und deren Geschichte (Theol. Zeitschr., her. v. Schleiermacher, de Wette u. Lücke 3, 1822; S. 121 ff.). — In zahlreichen Lit. Berichten der Theol. Stud. u. Krit. hat Lücke sich zur hermeneutischen Problematik geäußert (1831, S. 888 ff., 1833, S. 479 ff. u. ö.).

Digitized by Google

der später die hermeneutischen Vorlesungen des universellsten Theoretikers auf diesem Gebiet herausgeben sollte, ähnelte in Wesen und Anschauungen in manchem dem Meister[1]. Der umfassende Gesichtskreis, die feine Bildung, ein gern harmonisierender und allem Extrem abholder, leicht schwärmerisch angehauchter Sinn war auch ihm eigen. Wie in seinem ganzen Format, so blieb der Jüngere freilich wesentlich, auch in seinen Leistungen zur Theorie der Auslegung, hinter dem zurück, was von dem Jugendfreund der Romantik, dem Schüler Wolfs, des großen Philologen, dem Uebersetzer Platos für Lehre vom Verstehen geleistet worden ist. Freilich: an den theologischen Leistungen auf diesem Gebiet vor ihm gemessen, muß man den von ihm entwickelten Gedanken unbedingt zubilligen, daß in ihnen ein sehr viel stärkeres Bewußtsein von der Bedeutung der hermeneutischen Probleme im Gesamtzusammenhang der Geistesarbeit und der theologischen Wissenschaft zum Ausdruck kommt als vorher. Der philosophische Zug Schleiermachers ist noch vorhanden, nur leiser und abgedämpfter, weniger konstruktiv: die Fühlung mit der Philosophie ist bei dem Theologen Lücke niemals eine so enge gewesen, wie

---

Die Glaubenslehre mit ihrer systematischen Aufgabe war nicht eigentlich Lückes Sache. Der Grundriß der Ev. Dogmatik, den er zum Gebrauch bei Vorlesungen herausgegeben hat (1845), befriedigt denn auch formal und inhaltlich nicht sehr.

[1] Lachmann (vgl. seine Briefe an Lücke Neue Jahrb. f. Philol. u. Päd. 1892) und Bunsen (vgl. die Biographie von Nippold 1868 ff.) haben die Aufmerksamkeit Schleiermachers auf Lücke gelenkt. Daß ihn seine Arbeit „Ueber das Studium der Hermeneutik des N. T. und ihrer Geschichte" bereits dem großen Theologen bekannt gemacht hatte, haben wir schon erwähnt. Vgl. auch das von Nippold, R. Rothe I, S. 150 f. mitgeteilte Urteil des jungen Lücke. Lücke hat dann mit ihm in freundschaftlichen Beziehungen bis zu Schleiermachers Tode gestanden. Der Briefwechsel beider (Dilthey, Schleiermachers Leben in Briefen [vgl. bes. IV, 269 ff.]) legt Zeugnis davon ab. Bekannt ist Schleiermachers geistiges Testament, die Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Lücke (erschienen im 2. Jahrg. der Theol. Stud. u. Kr. 1829), in der der große Theologe mit so weitblickender Klarheit die Geschicke der Theologie im 19. Jahrhundert voraussagt. Vgl. auch die Würdigung Schleiermachers durch Lücke Dogm. § 34 und — allgemein — Theol. Stud. u. Kritiken 1834, S. 745 ff.; bes. 769 ff. über Schl. als Hermeneutiker. — Lücke hat, wie wir sahen (Bd. I, S. 83) Schleiermachers Hermeneutik und Kritik 1838 herausgegeben und ihr eine interessante Vorrede vorangeschickt (s. auch unten S. 169 ff.).

Digitized by Google

bei Schleiermacher, der ja selbst ein origineller philosophischer Denker war, aber auch nicht so lebendig, wie immerhin noch bei seinem Altersgenossen Boeckh, der übrigens die Darstellung Lückes in seiner Enzyklopädie erwähnt hat[1]. Vielleicht könnte man das Verhältnis (und damit den Abstand) Lückes zu Schleiermacher mit dem von Ernst Curtius zu Boeckh vergleichen. Hier wie da eine edle, weite, harmonische, aber auch etwas blasse und epigonal anmutende Erscheinung, in beiden Richtung und Zug, wenn auch nicht Kraft und Format des Meisters erhalten. Neben diese mehr formalen Aehnlichkeiten ließe sich die bei beiden etwas spät anmutende Orientierung am Humanitätsideal stellen.

Daß der Grundriß Lückes einen geschlosseneren, systematischeren Eindruck macht als die Vorlesungen Schleiermachers, liegt wesentlich daran, daß der Meister der Hermeneutik sie ja nicht mehr selbst in den zur Veröffentlichung bestimmten Zustand hatte bringen können. Aber wieviel ärmer und schwungloser wirken die Paragraphen des Grundrisses auch als die genial-strömenden, oft aphoristisch-apodiktisch hingeworfenen, immer geistvollen und feinsinnigen Ausführungen Schleiermachers! Die „Einleitungsrede" allerdings, die dem jungen Gelehrten die Zuneigung des Meisters eintrug, atmet etwas von dem Enthusiasmus des Verfassers der „Reden". Entscheidend aber ist schließlich, daß die Abzweckung der beiden Werke, wie sie uns vorliegen, eine verschiedene ist. Schleiermacher entwickelt eine Theorie der Interpretation „mit besonderer Beziehung auf das N. T.", wobei jedoch diese Beziehung eine ziemlich lose ist; Lückes Interesse umgekehrt konzentriert sich ganz auf das Spezialproblem, obgleich er, wie gleich zu zeigen sein wird, durchaus an dem Gedanken einer allgemeinen Auslegungslehre festhält, ja ihre philosophische Begründung wünscht. Wenn Keil, der Meister der grammatisch-historischen Schule, in erster Linie Philologe war und sich auch durchaus als solcher fühlte, so ist das bei Lücke anders. Er fühlt sich, trotz des — übrigens mit den Jahren wachsenden — Bewußtseins ihrer Notwendigkeit[2] durch die Kühle und Nüchternheit solcher Exe-

[1] Enzykl. des philolog. Wiss. S. 79.

[2] Hierzu halte man die folgenden bedeutsamen Sätze aus der Einleitung zum Johanneskommentar (S. XI f.): „Der Magus im Norden sprach

Digitized by Google

gese abgestoßen. Begeistert stimmt der jugendliche Theologe Stäudlins Angriff auf diese zu: „Männer und Jünglinge rufen: Wehe Euch Schriftgelehrten, wenn ihr den Schlüssel der Erkenntnis habt; ihr kommt nicht hinein und wehret denen, so hinein wollen“ [1]. Lücke denkt groß von den Bedingungen und Voraussetzungen, die dazu gehören, „den Tempel der heiligen Schrift ganz und völlig zu erschließen“: Kraft des Verstandes und des Gemütes, Tiefe und Gründlichkeit der Gottesgelehrtheit[2]; heiligen Ernst, theologischen Glauben und christliche Liebe nennt er einmal als notwendig für eine wahre Exegese [3].

In diesem Sinne ist seine Erstlingsschrift abgefaßt.

Sehr charakteristisch ist schon das Vorwort, das in einer Zuschrift an Neander besteht und aus der Einleitung des Buddeus zu Rambachs Institutionen bezeichnende Worte anführt, die den weiten Abstand der Position Lückes von der eines Keil etwa bezeichnen mag. „Rogandus“, so lautet der von Lücke unterstrichene Schluß, „rogandus igitur est angelus interpres et mentis divinae Internuntius Jesus Christus, ut contra inferorum portas, contraque petulantissimam et arrogantulam antiscripturariorum turbam verbi sui honorem ac dignitatem clementissime tueatur. Ita fiet[4]. Die Beschwörung mag zugleich den pathetischen Stil des Verfassers und den

einst das tiefe Wort: „die Theologie sei nur eine Grammatik zur Sprache der hl. Schrift.“ Diesem Worte gemäß haben wir mit allem Fleiß und der uns verliehenen Kraft strenger Sprachforschung das Evangelium vom Logos, dem Worte, das Mensch geworden, theologisch auszulegen gesucht. Nur auf dem festen Boden des grammatischen und historischen Sinnes haben wir es gewagt, in die innersten, spekulativen Geheimnisse des apostolischen Wortes einzudringen, so weit es uns vergönnt war; aber eben darum haben wir uns auch dem tiefen mystischen Strome der urchristl. Offenbarung anvertraut . . .“

[1] Vgl. Grundr. S. 49 f.. 57 f. die Klage über den „Verrat am Heiligen“, die Zustimmung zu Stäudlins Auseinandersetzung mit Keil im Krit. Journ. (s. oben S. 143), die Polemik gegen die „die Schrift meisternden Meister in Israel, die das Wort Gottes durch und durch verstehen und . . . ausgemessen zu haben meinen, wenn sie die Wörter gelernt und den Deckel des Buches überspannt haben“.

[2] Grundr. S. 51/52.

[3] Grundr. 54. Vgl. auch S. 52 f. die Berufung auf Luthers Worte im Sendbrief vom Dolmetschen und seine bekannte Notiz kurz vor seinem Ende über die Eigenerfahrung als Notwendigkeit für das Verständnis.

[4] Grundriß S. V.

Digitized by Google

von Schleiermacher ziemlich entfernten, oft recht „salbungsvollen“ Ton von Lückes Schrift kennzeichnen. Deutlich zieht der Verfasser den Trennungsstrich von der historischen Richtung, wenn davon die Rede ist, daß nur „in und mit dem Gebet, in und aus jener heiligen Stimme des Gemüts, die sich in Gott und Christo versenkt hat, das rechte Licht der Wissenschaft gegeben werden kann, deren Arbeiten, Bauen und Wachen sonst vergeblich, ja verderblich“ sein müsse[1]. Wie weit wären ein Keil und Bretschneider davon entfernt gewesen zuzugeben, daß es in der Wissenschaft der Hermeneutik eine Menge Stellen gebe, wo, wie das Vorwort sagt, „nur der Glaube aushelfen“ kann! Es bedeutet die Umkehrung des Prinzips, das besonders der letztere ausgesprochen hat, wenn hier das Augustinus-Wort zitiert wird: Wofern Ihr nicht glaubt, werdet Ihr nicht erkennen[2]. — Sehen wir zu, inwiefern dieses Prooemium typisch ist, suchen wir den Zusammenhang zu erkennen, in den die hermeneutischen Grundgedanken gebettet erscheinen[3].

Dem Freunde Neander[4] gegenüber, der sich mit so entschlossenem Mute von der Macht der Philosophie, die ihn einst ganz gefangen hatte, loszumachen bestrebt gewesen war, empfindet unser Theologe nun aber vor allem das Bedürfnis den ausgiebigen Gebrauch zu rechtfertigen, den er von philosophischen Beweisen und Gedankengängen mache. So verderblich die Philosophie in den Gehegen der Schriftforschung gewirkt haben mag, gibt er dem großen Kirchenhistoriker

[1] Grundriß S. VIII. [2] Grundriß S. XVI.

[3] Wichtig für die theologisch-hermeneutische Gesamtauffassung Lückes ist auch die Vorrede zum Kommentar über die Schriften des Ev. Johannes II 1820, I, bes. S. X ff., auf die wir noch gelegentlich zurückkommen werden.

[4] Neander, der bekannte Berliner Kirchenhistoriker, selbst als Exeget bekannt, hat persönlich einen bedeutenden Einfluß auf zahlreiche hervorragende Theologen seiner Zeit geübt. Seine Wirkung schildert Schwarz, Gesch. d. neueren Theol. S. 44 ff. — Vgl. A.D.B. 23, S. 330 ff.; Harnack, Rede auf August Neander (Pr. Jahrb. 1889, S. 179 ff., dort zahlreiche ältere Lit.) F. Chr. Baur, Epochen der Kirchengeschichtsschreibung, S. 202 ff.; Pfleiderer, Entw. der prot. Theologie S. 348 ff.; Lenz, Gesch. d. Univ. Berlin I u. II, 1; Rothacker, Einleitung in die Geisteswissenschaften S. 26 ff.; Elert, Der Kampf um das Christentum S. 79, sowie die Biogr., wie Benecke, Vatke, S. 37 ff., 51 ff. u. ö., Witte, Tholuck, S. 104 f., 271, u. a. m.

Digitized by Google

unter Berufung auf die Väter zu bedenken, so sicher ist es, daß nur mit ihrer Hilfe die Verderbnisse und Krankheiten der Wissenschaft weggebracht werden können[1].

Die Akademische Einleitungsrede über das Studium der Hermeneutik des N. T. und ihrer Geschichte zu unserer Zeit, die, am 2. November 1815 gehalten, dem eigentlichen Grundriß voraufgeht, und die wir daher zuerst besprechen, ist eine ziemlich weitläufige, aber sehr warmherzige Verteidigung der Hermeneutik, eine schwungvolle und gedankenreiche Darlegung ihrer Prinzipien, die vor allem interessant ist durch die Erörterungen über die unmittelbare Bedeutung der Hermeneutik für die Theologie als Gesamtwissenschaft einerseits, durch den spekulativ-dialektischen Zug und den spürbaren Einfluß Schellingscher Ideen andrerseits[2]. Die Bemühung um die Einordnung der — auch von Lücke noch als neu empfundenen — hermeneutischen Wissenschaft in die Reihe der akademischen Studien der Theologen, um damit zu beginnen, berührt sich mit Schleiermachers Gedanken. Nicht umsonst verweist der Grundriß auf dessen berühmte Kurze Darstellung des theologischen Studiums[3]. Selbst nach diesem an „Blüten und Früchten so reichen Versuch" sieht der damals noch sehr jugendliche Autor viel, das zu tun übrig bleibt. Lücke geht bei seiner Erörterung von dem dreifachen Zweck aus, den nach seiner Ansicht das theologische so gut wie jedes Studium hat: historisches Wissen — es ist der Stoff der Wissenschaft —, philosophisches Erkennen — es führt erst zur Erfassung der inneren Form der wahren Wissenschaft — und schließlich harmonische Verbindung dieser beiden Zwecke. Er sieht ein Verhängnis darin, daß jeweils einer der beiden erstgenannten Zwecke zu hypertrophieren pflege, und weist auf die Präponderanz der einseitig historischen Auslegung und auf die Reaktion in der ebenso einseitigen und darum gefährlichen philosophierenden Interpre-

[1] Grundriß S. XV. In dem Abschnitt seiner Glaubenslehre, der von dem „Gebrauch der Philosophie in der Dogmatik" handelt (Dogm. § 27), bestimmt Lücke, daß dieser jeweils ein „administrativer", den christl. Glaubensinhalt „wissenschaftlich reproduzierender", niemals ein diesen „erzeugender oder konstituierender" sein solle (a. a. O. S. 47).

[2] Grundriß S. 39—50. Vgl. dazu Dogm. S. 7 und unten S. 161 Anm. 2.

[3] Grundriß S. 8.

Digitized by Google

tationsweise hin: Körper ohne Geist, Geist ohne Körper, beides ist gleichweit vom Ideal harmonischer Ausgewogenheit entfernt[1]. Lücke weist darauf hin, wie die Hermeneutik recht eigentlich bestimmt sei, das Gleichgewicht herzustellen, insofern sie historisches Wissen mit philosophischem Erkennen in sich vereinigend ein vollkommenes Ganzes in Form und Inhalt darzustellen berufen ist. So muß sie vorzüglich geeignet sein zur Einführung in die Gesamtwissenschaft der Theologie. Aber in noch einem zweiten Sinn vermag die Hermeneutik die geforderte Harmonie zu zeigen: als Vereinigung von Wissenschaft und Kunst, indem sie, wie der Autor meint, die Gesetze des Wahren in dem philosophischen und historischen Wissen der exegetischen Forschung, die Gesetze der Schönheit in den Formen des exegetischen Vortrags zu ergründen trachtet[2].

Seine Zeit aber hat für den Gelehrten einen besonderen Beruf zur Hermeneutik, ihr ist eine gegründete und gesicherte Lehre von der Auslegung besonders not. Die Unsicherheit der exegetischen und dogmatischen Prinzipien ruft förmlich danach. In der Art nun, wie Lücke das Verhältnis beider bestimmt sehen möchte, zeigt sich sehr deutlich seine Abweichung von der historischen Richtung, von der oben schon die Rede war: ihm kann die von dieser verlangte saubere Scheidung nicht als Ideal erscheinen; er sieht in der Verselbständigung der Exegese einen verhängnisvollen Fehler, dessen Tilgung eine der Hauptaufgaben der Neubegründung der Hermeneutik sein muß. Die Exegetik hat, was sie als reinen Fund ihrer Forschung betrachtet, der systematischen Anordnung und wissenschaftlichen Organisation der Dogmatik zu übergeben[3]. Das Resultat der ausführlichen dialektischen Erörterung über

[1] Grundriß S. 16.

[2] Grundriß S. 27. Nach Dogm. § 26 muß zuerst das „historische Faktum" des Schriftsinnes streng nach den Gesetzen der bibl. Herm. erforscht werden, dann aber die darin liegende dogmatische Wahrheit dialektisch erörtert werden, um den bibl. dogm. Begriff rein und frei hervortreten zu lassen (a. a. O. S. 45).

[3] Grundriß S. 39. In seiner Dogmatik unterscheidet Lücke eine analytische, d. h. exegetische und eine symbolische, d. h. aus dem Lehrbegriff der Kirche ableitende Systematik der dogmatischen Grundsätze. Die exegetische Analyse (vgl. § 26) hat den jeweiligen Schriftgrund der dogm. loci nachzuweisen, nachdem die erwähnte Sinnerhebung vor sich

Digitized by Google

das Wesen beider und ihr Verhältnis zueinander ist jedenfalls das, daß, wenn sie einmal durch Wechselwirkung aufeinander zu schwanken begonnen haben, die Festigkeit der Grundprinzipien nur durch eine beide begründende Wissenschaftslehre erreicht werden kann; während diese in Beziehung auf die Dogmatik keinen bestimmten Namen führt (Prolegomena) wird sie bei der Exegetik — Hermeneutik genannt[1].

Soviel über Stellung und Bedeutung der Theorie der Auslegung; ihre Aufgabe bestimmt Lücke etwas umfassender und weniger streng am Hergebrachten haftend als seine Vorgänger folgendermaßen. Ich gebe die längere Stelle wörtlich. Die Hermeneutik soll „die bisher erschienenen Prinzipien und Formen der biblischen Interpretation in ihren subjektiven und objektiven Bedingnissen streng prüfen und richten, überall das Wahre von dem Falschen scharf absondern, und beides zur Betrachtung in seiner wahren Gestalt darstellen[2]. Sie soll das als wahr Erkannte mit dem, was sie aus der Fülle allseitiger Betrachtung und scharfer Reflexion geschöpft hat, nach den Ideen ihrer historischen Kritik zusammenfügen, und ein solches Prinzip der Exegese begründen, in welchem alle subjektiven und objektiven, alle materiellen und formellen Erfordernisse des vollendeten Exegeten begriffen sind, und durch dessen kunstgemäße Anwendung der volle Sinn der Heiligen Schrift in seiner ursprünglichen Gestalt und Fülle

---

gegangen ist. — Daß die regula ecclesiastica der regula fidei, die unmittelbar aus der Schrift zu erheben ist, nicht überzuordnen sei, hat Lücke mit seinen Freunden in dem oben (S. 92 Anm. 2) genannten Sendschreiben nachgewiesen.

[1] Grundr. S. 20.

[2] Lücke tut das in der „Abhandlung über den richtigen Begriff und Gebrauch der exeget. Tradition", indem er eine Gliederung und Kritik der bisher hervorgetretenen Auslegungsgrundsätze versucht. Er ist der erste, der die historische Würdigung, die Geschichte der Hermeneutik, der Darstellung eingliedert und nicht nur anklebt (vgl. Grundr. S. 179—219). Den Unterschied der evangel. Auffassung zur kathol. sieht er darin, daß für die erstere die Erfahrung Einzelner oder Mehrerer niemals zum Gesetz erhoben werden kann („Tradition"). Der Zweck des Gebrauchs der exeget. Tradition liegt nach Lücke einmal in dem bildenden Charakter dieses Studiums für den Einzelnen und dann in der Beförderung der Festigung einer einheitlichen exeget. Tradition. Die Betrachtung muß also kritisch sein (Theol. Zeitschr. S. 162 ff.).

Digitized by Google

erschlossen werden kann“ [1]. Lücke bemerkt selbst, daß ein systematisches Prinzip für die Hermeneutik noch nicht gegeben worden sei, trotzdem das Bedürfnis danach seit Baumgarten und Semler gefühlt worden ist. Auch Keil und Bretschneider, meint er, sei das nicht gelungen. Das seine besteht, wie wir sahen, erstens in der Vereinigung von historischem Wissen und philosophischem Erkennen, zweitens in der Verbindung eines doktrinellen (systematischen) und eines historischen Elements und drittens in dem Zusammenschluß der Wissenschaft (Theorie) mit der Kunst der Hermeneutik (Praxis) zu einem harmonischen Ganzen. In der Begründung, die der Freund Schleiermachers für die Verbindung des Historischen und Doktrinellen gibt, wird nun der Einfluß Schellings, von dem oben die Rede war, deutlich. Lücke beruft sich auf die geistesgeschichtlich so wichtigen und einflußreichen Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums [2], die kurz zuvor erschienen waren, um die Kontinuität des historischen Bewußtseins zu erweisen, die für die Entwicklung der Hermeneutik nicht weniger bedeutungsvoll ist als für alle andere Wissenschaft. Alle neue Erkenntnis muß sich mit schon vorhandener verbinden, für die Auffassung und Kritik ihrer Wahrheit, für ihre Mitteilung ist das historische Wissen, wie der Folger Schellings dialektisch erweist, notwendig. Auch der Vortrag der biblischen Hermeneutik wird also einen doktrinellen — wir würden sagen: systematischen — Teil, in dem der Inhalt und die Form der Wissenschaft, im ganzen und in den einzelnen Teilen, ohne Rücksicht auf das Empirische gegeben wird, und einen historischen enthalten müssen, mit der pragmatischen und kritischen Darstellung der früheren, inklusive der jetzigen Erscheinungen der Wissenschaft [3]. Die Darstellung muß pragmatisch und kritisch sein, weil sonst ein Fortschreiten nicht möglich ist, und

[1] Grundr. S. 50/51.

[2] Grundr. S. 59. Vgl. hierzu die Darlegungen Troeltsch, Der Historismus I, S. 286 ff.

[3] Grundr. S. 64 f. Vgl. den nach vier Perioden gegliederten Ueberblick über die Geschichte der Auslegung im Protestantismus (Theol. Zeitschr. S. 140 ff.). „Der Entwicklungsgang einer jeden Wissenschaft“, sagt Lücke (a. a. O. S. 138), „ist bedingt durch die Wechselwirkung der schaffenden und erhaltenden Tätigkeit.“ Unter diesem Gesichtspunkt hat er die Entwicklung der Hermeneutik kritisch zu betrachten gesucht.

Digitized by Google

indem sie es ist, leitet sie zum Doktrinellen über. Auch für die Begründung des dritten Punktes, der die harmonische Vereinigung von Theorie und Praxis der Auslegung angeht, sucht der für das Grundsätzliche interessierte Forscher einen Anhalt bei dem genialen Philosophen der Romantik. Keines von beiden, Wissenschaft und Kunst, soll der andern dienen oder untertan sein, sondern die Praxis als Kunst begriffen werden und beide zu einem höheren Ganzen zusammenwirken [1]. Auch die Theologie soll Kunst sein, Kunst nach dem idealen von Schelling entwickelten Begriffe derselben: Bildung eines edlen Stoffes in angemessener Form. Die Auslegung, die auch „Erforschtes, Gefühltes, Angeschautes" in bestimmten Formen darzustellen hat, auch sie muß als Kunst verstanden werden. In überschwänglichen Worten gedenkt unser Theologe Herders, der hier die Wege wies — „da ist wahre Wissenschaft und Kunst, wie sie Platons göttlicher Geist gesehen und geübt, da ist Wahrheit und Schönheit der Gottesgelehrtheit in voller Harmonie" —, gedenkt er des Verfassers der Reden über die Religion und der Kurzen Darstellung, in denen gezeigt worden sei, was theologische Kunst sei. Auch der Exeget soll seinen Werken schöne Formen geben, wie es ein Ernesti, ein Wolf getan habe. So wird die Liebe zum Schaffen geweckt, die große Vermittlerin zwischen Kunst und Wissenschaft, in deren harmonischer Verbindung und Wechselwirkung Lücke die höchste Vollendung des Menschen sieht [2].

Hier spüren wir etwas von der Nachwirkung des universalen ästhetischen Humanitätsideals der Schelling und Humboldt [3] — einen Einfluß der Spekulation, der weniger grob und schematisierend erscheint als der, den vielfach die Dialektik Hegels in den Geisteswissenschaften geübt hat. Die Urbanität des Denkens, die vermittelnde Harmonisierung verraten den Verwandten Schleiermachers, dem alle rigorose und isolierende Auffassung der Religion und der Theologie fern lag. Aber wie in seinem Leben die ein wenig weiche und allzu konziliante,

[1] Vgl. Grundr. S. 5. [2] Grundr. S. 78.

[3] Grundr. S. 78. — Lücke tadelt die Ausleger des beginnenden 19. Jahrhunderts, die „aus falscher Genialität" die Bildungsschule des exegetischen Altertums verwarfen. Zum Glück, meint er, behielten die Ernesti und Semler mit ihrer richtigen Schätzung der exegetischen Tradition die Oberhand (Theol. Zeitschr. S. 160).

Digitized by Google

kontemplative Art des allseitig hochgeachteten Mannes ihn mehr zum Vermittler, als zum Führer und Wegweiser bestimmt erscheinen ließen, so sind auch seine von einem Spätglanz der großen Epoche deutscher Geistesgeschichte vergoldeten Gedanken zur hermeneutischen Theorie nichts weniger als der Anfang einer neuen Epoche geworden.

Heben wir jetzt aus der systematischen Darstellung, dem eigentlichen Grundriß der Lückeschen Theorie der Auslegung, die wichtigsten Bestimmungen heraus. Die allgemeine Hermeneutik, von der, wie wir sahen, auch dieser Gelehrte noch ausgeht — ihre Möglichkeit folgert er aus der Einheit des menschlichen Geistes und seiner Gesetze[1] —, ist ihm — und darüber vermißten wir bei seinen Vorgängern ausdrückliche Feststellungen — ein Teil der angewandten Logik; mit der ihr voraufgehenden Beziehungslehre (Heuristik)[2] bildet sie die allgemeine Zeichenlehre (Semiotik). Lücke schließt sich hier unmittelbar an die von uns früher charakterisierten Theoretiker des Verstehens des 17. und 18. Jahrhunderts an. Er versteht auch die Bezeichnung Hermeneutik im weiteren Sinn, wenn er ausdrücklich bemerkt: vorzugsweise würde sie in besonderer Anwendung auf die Sprache gebraucht[3]. Konventionell ist im übrigen die Charakterisierung der Hermeneutik als der Lehre von den Gesetzen und Regeln, nach denen der Sinn einer Rede oder Schrift ausgelegt werden soll. Dieser Sinn wird definiert als die Reihe zusammenhängender Vorstellungen, welche durch die nach bestimmten Gesetzen und Regeln zusammengefügten Worte einer Rede (Schrift) ausgedrückt worden sind. Die Termini auslegen, verstehen, deuten, erklären sind unserm Autor, wie eine Anmerkung erkennen läßt, gleichbedeutend. Auch in der Bestimmung der Doppelaufgabe des Auslegers: Erforschung und Vortrag folgt Lücke seinen Vorgängern Ernesti und Morus. Näher zur historischen Richtung als zu deren Gegnern stellt er sich mit der Ableitung der Spezialhermeneutik: die allgemeine hat eben so viele spezielle Teile, als sich besondere Gattungen, Arten und Individuen von Schriften denken lassen (biblische und individuelle Hermeneutik[4]). Eigentümlich ist unserm Autor die

[1] Grundr. § 7. [2] S. auch Grundr. § 2. [3] Grundr. § 1.

[4] Zu Lückes Lehre von der Schrift vgl. seinen Grundriß der Evangel. Dogmatik 1845, wo er in dem Abschnitt über die Gemeinschaft des

Digitized by Google

knapp zusammenfassende systematische Begründung der Notwendigkeit einer neutestamentlichen Hermeneutik; einmal gelten natürlich die Gründe für die allgemeine, weiter aber im Hinblick auf das N. T. als Gegenstand der Forschung: erstens bezüglich des Inhalts, die innere Beschaffenheit, die universalhistorische Wichtigkeit, sein ursprünglicher und jetziger Zweck, zweitens bezüglich der Form, die äußere und innere Form an und für sich, die gegenseitigen Verhältnisse derselben in Einheit und Getrenntheit miteinander und mit der Lehre des Kanons; im Hinblick auf die neutestamentlichen Schriften als Gegenstand der Darstellung die in den Grundgesetzen aller Darstellung liegenden Schwierigkeiten der Durchführung der Gesetze der historischen und philosophischen Wahrheit, der rhetorischen und ästhetischen Schönheit[1]. Die Hermeneutik ist also erstens Theorie der Forschung, zweitens Theorie der Darstellung[2]. Die Theorie der Forschung geht auf den Inhalt der Schrift (N. T.) — dieser ist dreifacher[3] Natur: historisch, dogmatisch, ethisch, daher dreierlei Aufgaben entstehen: Aufstellung allgemeiner Gesetze zwecks Erkenntnis und Scheidung dieser drei Elemente, Methoden für die Anwendung der Gesetze auf das Gegebene, Entwicklung von Regeln für die Auffassung der Beziehungen der Einzelelemente untereinander und zu den übergreifenden Ideen des Kanons und des Urchristentums —, und sie geht auf die Form des neutestamentlichen Inhalts, die wir in innere und äußere zu teilen haben; so ergibt sich ein dreifaches Element in der Form: ein grammatisches, rhetorisch-ästhetisches und symbolisches; alle drei bilden wieder in den Ideen des Kanons und des Urchristentums

Christlichen Heils oder der Kirche Kap. 2, II, § 115, handelt: Von dem heiligen Schriftkanon und dem Wort Gottes in der bestehenden Kirche. Die wichtigsten Bestimmungen sind: die hl. Schrift muß als Bestehensgrund der Kirche authentisches, glaubwürdiges, vollständiges, unverfälschtes, allgemein verständliches, in sich zusammenstimmendes, wenn auch verschiedenes, schriftliches Zeugentum des göttl. Wortes enthalten (S. 358), und die Ausführungen über die Inspiration, die Lücke — schleiermacherisch — „nicht anders" denken will, als „jede andere kirchenbildende Wirksamkeit des hl. Geistes". Er erblickt das Eigentümliche der Schriftinspiration in den besonderen Zeugen- und Berufsverhältnissen der hl. Schriftsteller (S. 359 ff.). — Der Einfluß Schleiermachers ist unverkennbar.

[1] Grundr. §§ 11—15. [2] Grundr. § 14.
[3] Grundr. S. 132 ff.

Digitized by Google

ein Ganzes — was wieder eine dreifache Aufgabe entstehen läßt: Entwicklung von Gesetzen zur Auffindung der genannten Formelemente, Aufstellung der Methode ihrer Anwendung, Regeln der Verknüpfung. Die Theorie der Darstellung, der zweite Hauptteil der Hermeneutik des N. T. soll dann enthalten[1]: Erstens die Theorie an sich und in ihren Elementen, Form und Inhalt überhaupt, insofern diese bestimmt werden durch die Beschaffenheit des Objekts der Darstellung, durch die Absichten des Darstellers und die Beschaffenheit und die Forderungen derer, für die etwas dargestellt wird (allgemeine Gesetze), zweitens Betrachtung der besonderen Arten und Formen des exegetischen Vortrags (besondere Regeln) und drittens die Methodik der Anwendung dieser Gesetze und Regeln im besonderen Fall[2]. Die in der Einleitungsrede begründete Durchführung der systematischen (doktrinellen) und der sie vorbereitenden historischen Aufgabe vollendet[3] das wissenschaftliche System der Hermeneutik, für das, nach dem Zeugnis Lückes, erst durch die Arbeit von Keil und Griesbach die Voraussetzungen geschaffen worden sind[4]. Wir haben keine Veranlassung auf die ausführlichen Bestimmungen über das in der Einleitungsrede charakterisierte Verhältnis der Hermeneutik zu den theologischen Disziplinen und zur Kirche einzugehen[5]. Gerade für die Erörterungen hierüber beruft Lücke sich übrigens gern auf Schleiermachers Darstellung.

Die Kritik der bisher aufgestellten hermeneutischen Grundsätze, die Lücke bei seiner Untersuchung über das Prinzip der neutestamentlichen Hermeneutik gibt[6], berücksichtigt das mystische, das er verwirft, weil es, wie der Freund Schleiermachers ausführt, den allgemeinen Gesetzen der menschlichen Sprache, der eigentümlichen Form des neutestamentlichen Inhalts und der Idee der hermeneutischen Wissenschaft geradezu widerspreche; das dogmatische, das er ablehnt[7], weil die Dogmatik, als aus und nach der Exegese

[1] Grundr. §§ 13—17. [2] Grundr. § 18.
[3] Grundr. §§ 21—23. [4] Grundr. § 23.
[5] Grundr. §§ 24—26, 32 ff. Vgl. bes. Dogm. § 115. Lücke bestimmt (Grundr. § 37) das Verhältnis zwischen Theologie und Kirche einerseits, Herm. andrerseits als das einer unmittelbaren Wechselwirkung.
[6] Grundr. §§ 38 ff.
[7] Vgl. hierzu die Kritik am Prinzip der gramm.-hist. Schule Grundr. S. 68 ff. „Mangel an philosophischer und religiöser Weihe“ (a. a. O. S. 74),

Digitized by Google

entstanden und dieser ihrer Struktur nach fremd, keine Norm für diese abgeben könne und notwendig, infolge ihrer Subjektivität, Unsicherheit herbeiführen müsse; das kirchliche, gegen das das gleiche wie gegen das dogmatische Prinzip, das in ihm enthalten ist, anzuführen ist, und das den natürlichen Verhältnissen zwischen den Ideen der Kirche und der theologischen Wissenschaft widerspricht[1]; das grammatische, das ungenügend ist, weil durch den Wortsinn nur einzelne Begriffe, nie das Ganze einer Rede, noch weniger religiöse Ideen und Gefühle unmittelbar und vollkommen ausgedrückt werden können[2]; das historische, das als unzulänglich gelten muß, weil das N. T. neben der Schilderung des historischen Anfangs auch den ideellen Ursprung des Urchristentums darstellt[3]; das philosophische, gegen das Lücke den logischen Einwand macht, daß es als Ergründung des ideellen Gehalts einer historischen Erscheinung — des Christentums, — die volle Erforschung dieser voraussetze und sich deshalb nicht zum Prinzip eignen könne; das religiös-praktische, das, als einseitig, unzulänglich und dem Zweck der Wissenschaft widersprechend, durchaus verworfen werden muß[4]. Alle diese Prinzipien enthalten Wahres, aber die Hermeneutik des N. T. lässt sich auf keines von ihnen aufbauen; sondern es bedarf des Neuen, das unser Autor als das Prinzip der christlichen Philologie[5] bezeichnet, in dem die allgemeinen und besonderen Momente des besonderen Objekts der neutestamentlichen Hermeneutik, Forschung und Darstellung, gleicherweise zu ihrem Rechte kommen. Seiner „analytischen Untersuchung" ist einer der wichtigsten Abschnitte des ganzen Grundrisses gewidmet; ihn haben wir jetzt noch kurz zu betrachten.

---

die wesentlich ruhiger als die der Jugendschrift (s. oben S. 156 Anm. 2) lautet.

[1] Grundr. § 47 f.

[2] Vgl. die Einleitungsrede. Die Dogm. bestimmt (S. 361), die Auslegung der hl. Schrift sei bedingt durch den heiligen Geist der Kirche, — nicht der äußeren —, aber „nicht ohne und wider die geordnete Wissenschaft".

[3] Grundr. §§ 32 ff. Vgl. Theol. Stud. u. Krit. 1831, S. 892 die Verwahrung dagegen, „das Symbol statt des Kanons auf den Thron zu setzen", statt seiner dauernden Kritik und Bewährung an demselben. (Das Recht der Kritik Grundr. § 41). — Interessant ist damit die Auslassung in der Jugendschrift Grundr. S. 44 ff. zu vergleichen.

[4] Grundr. § 52. [5] Grundr. § 64.

Digitized by Google

Das Objekt der neutestamentlichen Forschung stimmt, wie Lücke meint, darin mit andern Schriftwerken überein, daß sein Inhalt ein „Logisches", die äußere Form ein „Grammatisches", beides aber als Ganzes ein „Historisches" ist. Der Unterschied, bzw. das Eigentümliche aber wird so begründet, daß dieser Inhalt, weil das N. T. als Urkunde der urchristlichen Religion ein religiöses Element enthalte, seine Form eine „rhetorisch-poetische" und „symbolische" in sich tragen müsse, und beide in ihrer Vereinigung zu einem Ganzen daher als „eine von allen andern durch bestimmte Merkmale unterschiedene Offenbarung der Religion" zu betrachten seien. Hier scheidet sich die Theorie des Freundes Schleiermachers also deutlich von der historischen Richtung, wie sie durch Keil repräsentiert wird.

Freilich, aus der Darlegung des gelehrten Theologen wird nicht ganz deutlich, ob die Verschiedenheit lediglich durch das Zusammen dieses bestimmten Inhalts mit dieser bestimmten Form bedingt wird, also die Individualität des Ganzen, oder ob es sich um Einzigartigkeit des Inhalts (und der Form), und daher des Ganzen handeln soll. Im ersteren Fall würden sich Bibel und Koran als Auslegungsobjekte nicht unterscheiden, sondern nur profanes und religiöses Schrifttum, im letzteren dagegen läge die Sache anders. Voraussetzungen des Verstehens überhaupt — das Verstehen beruht nach Lücke auf der Einheit des menschlichen Geistes und seiner Erkennungsformen und schließt die Notwendigkeit ein, jeden einzelnen Gedanken mit seinem Verhältnis zu der Idee des Ganzen durch dieselbe Geisteskraft zu ergründen, aus der das Werk hervorging — Voraussetzungen sind: Sprachkenntnis, Geistesgewandtheit und Seelenverwandtschaft[1]. Diese Bestimmung berührt sich eng mit der Fr. Aug. Wolfs. Die Zweckbezeichnung: Nachkonstruktion des Schreibaktes in jedem Moment des Erklärens klingt wieder ganz Schleiermacherisch. Die ebengenannten allgemeinen Voraussetzungen des Verstehens einer Schrift spezifizieren sich nun wie folgt [2]. Verständnis des Kanons erfordert erstens genaueste Kenntnis von Sprache und Zeit zur Erkenntnis der äußeren und inneren Formen [3]. Zweitens — und das ist nun

[1] Grundr. § 58. [2] Grundr. S. 86 f.

[3] Hervorzuheben sind die Darlegungen über die „symbolische Form" des N. T., die Baur-Creuzerschen Einfluß verraten und an die Ausführung Steins (s. oben S. 137 f.) gemahnen (Grundr. S. 120 ff.). Die „Christ-

Digitized by Google

wichtig —, „beständige Vollendung und Heiligung des christlichen Gemüts des Auslegers durch die kirchliche Gemeinschaft zu immer reinerer Herausarbeitung des religiösen Elementes", drittens Geistesgewandtheit, die eine leichte und zuverlässige Versetzung in die Individualität der Schriftsteller erlaubt, weiter Bewußtsein der Seelenverwandtschaft wenigstens mit einem der Verfasser des N. T., damit die Nachkonstruktion wenigstens an dieser einen Stelle vollkommen gelinge, und schließlich den durch geschichtliche Studien zu erwerbenden universal-historischen Sinn und Tiefblick, der es erlaubt die Idee des Ganzen, die christliche Offenbarung, im Gegensatz gegen jede andere als solche vollkommen zu begreifen [1].

Lücke bestimmt nun als Inhalt des N. T. das allgemeine religiöse Bewußtsein, näher das besondere im Urchristentum [2]. Da nun im religiösen Bewußtsein sich jeweils ein historisches und ein dogmatisch-ethisches Element unterscheiden lassen, stellt er den Kanon auf, das dreifache Element in seiner Einheit und Getrenntheit zu erkennen, um dadurch dem besonderen Bewußtsein des Urchristentums gerecht zu werden [3]. Die geschichtlichen Partien haben einen verschiedenen Grad historischer Gewißheit und sind deshalb kritisch zu bearbeiten [4]. Die historische Arbeit hat sich aber stets ihrer Stellung im Gesamtzusammenhang einer Christlichen Philologie bewußt zu bleiben; also Kritik und Synthesis müssen zusammenwirken [5]. Der dogmatisch-ethische Gehalt der Schrift stellt die Lehre dar, die mit der Geschichte die Idee der urchristlichen Offenbarung konstituiert [6]. Auch hier ergänzen sich doktrinelle Analyse und doktrinelle Synthese [7]. Wenn auch diese Aufgabe eine unendliche ist, so muß sie so weit als möglich geführt

---

liche Philologie" erhält die Aufgabe den Ausdruck der christlichen Idee so aufzufassen, daß die ursprüngliche Einheit beim Bewußtsein des Unterschiedes von Symbol und Inhalt festgehalten wird (a. a. O. S. 121).

[1] Grundr. S. 87. [2] Grundr. S. 130.
[3] Grundr. S. 131 f. [4] Grundr. S. 133.
[5] Grundr. S. 134 u. 147. [6] Grundr. S. 154.
[7] Auch für diese Arbeit ist die Scheidung von „rein Doktrinellem" und „Symbolisch-Mythischem" (s. oben S. 167) wichtig. Ihr Inbegriff ist der Typus der neutest. Lehre, d. i. der Typus der urchristl. Glaubens- und Sittenlehre (Grundr. S. 164). Ueber die Akkommodation, die notwendig zu einer Religionslehre gehöre a. a. O. S. 159 f.

Digitized by Google

werden; Widersprüche und Dunkelheiten in der Schrift sind nach Lücke nur relativ [1].

Die Formen der Darstellung wieder bestimmen sich nicht nur nach dem Gegenstand der Forschung, sondern auch nach den Zwecken des Darstellenden, der Beschaffenheit und den Forderungen des Publikums — ein Gesichtspunkt, den wir bei Schleiermacher so großartig entwickelt und bei Boeckh so straff systematisiert fanden. Originell ist Lückes Bestimmung, das Verhältnis zwischen Darsteller und Adressaten werde geleitet durch den Hauptzweck der Ueberzeugung, aus dem die, dem Grundgesetz der Wahrheit, wie wir sahen, untergeordneten Gesetze der Deutlichkeit und Schönheit hervorgehen. Lücke will in dem exegetischen Vortrag des N. T. darum die Charaktere des Historischen, Christlichen und Kirchlichen gewahrt wissen [2]. Die Deduktionen dieser Momente im einzelnen können uns hier nicht mehr interessieren.

Wir wollen vielmehr zum Schluß versuchen, um den Zusammenhang der Geschichte der hermeneutischen Theorie, den wir auf diesen Blättern aufzuzeigen bemüht sind, recht deutlich heraustreten zu lassen, uns ein Bild davon zu machen, wie der Gleichstrebende die Leistung seines großen Freundes und älteren Zeitgenossen Schleiermacher beurteilt hat. Er hat der von ihm herausgegebenen Hermeneutik Schleiermachers eine Vorrede beigegeben, die hierüber einigen Auffschluß zu gewähren vermag, hat sie sich doch vorgesetzt „auf die eigentümliche Stellung und Bedeutung dieses Werkes in der Wissenschaft aufmerksam zu machen“ [3]. Lücke weist darauf hin, wie Schleiermacher, so gewiß er gern von neuem begonnen und das Vorgefundene eigentümlich verwandelt habe, doch die früheren Arbeiten nicht verschmäht habe. Vor allem auf den Zusammenhang mit Ernesti macht er aufmerksam. Der erste Punkt, den er dem Meister zum Verdienst anrechnet, ist die Vereinigung von Hermeneutik und Kritik, die Ernesti und Boeckh zusammen, aber ohne Einsicht in Grund und Grad ihrer Zusammengehörigkeit und Verschiedenheit, Keil und andere getrennt behandelt haben. Das Zweite ist die Bevorzugung der neutestamentlichen Hermeneutik, die zwar wie das

[1] Grundr. S. 166. [2] Grundr. S. 175 ff.

[3] Schleiermachers Hermeneutik und Kritik (Werke I, 7) her. v. Dr. Fr. Lücke, S. XIII ff.

Digitized by Google

A. T. nur als Anwendung der allgemeinen zu betrachten sei, aber doch als Hauptsitz der Schwierigkeiten und Probleme den gegebenen Ausgangspunkt darstelle. „Je mehr man eben", so sagt er wörtlich, „durch seine Darstellung in die hermeneutischen und kritischen Eigentümlichkeiten und Besonderheiten dieses Gebiets eingeführt wird und begreifen lernt, daß gerade in der Durchbildung oder Hineinbildung der allgemeinen Regeln in den besonderen Stoff die wahre Kraft der wissenschaftlichen Konstruktion besteht, desto mehr rechtfertigt sich sein Verfahren in diesem Stücke." Sehr wichtig ist nun aber das Dritte, das Lücke an Schleiermachers Verstehenslehre zu loben weiß: daß er — in Uebereinstimmung mit dem seit Ernesti, ja seit Grotius Erkannten — den Ausgang von der allgemeinen Hermeneutik genommen habe; das theologische Moment darf nicht als Aufhebung, sondern nur als Modifikation und nähere Bestimmung von diesem durch die Besonderheiten des Stoffes, der Beziehungen und Zeitverhältnisse der allgemeinen philologischen angesehen werden. Wird dies „natürliche" Verhältnis umgekehrt, so müssen falsche Theorien wie die allegorischen und dogmatischen, die vom tieferen und flacheren Schriftsinn entstehen. Schleiermacher hat von Anfang an die neutest. Hermeneutik lediglich als spezielle Methodenlehre betrachtet und so alle „theologische Hemmung" ausgeschaltet. Lücke fordert — und seine Forderung besteht noch heute zu Recht, da ihr inzwischen kaum Genüge geschehen ist —, daß die klassischen und die orientalischen Philologen von ihm lernen sollten, wie die allgemeinen Grundsätze und Regeln der Auslegung und Kritik auf ein bestimmtes literarisches Gebiet mit wissenschaftlicher Methode anzuwenden seien. Was nun den systematischen Aufbau der Schleiermacherschen Hermeneutik selbst anlangt, so rühmt Lücke, der sich selbst so nachhaltig gemüht hat die Grundsätze aller Auslegung aus einem einheitlichen Prinzip abzuleiten, die Rückführung auf einen im Gesamtzusammenhang der philologischen Gesamtarbeit verankerten und aus ihm entwickelten Begriff, des weiteren — und ich folge hier den Worten des Autors selbst — die Entwicklung der hermeneutischen Kunst aus ihren allgemeinsten Anfängen und Ursachen im Leben und Wesen des Geistes, die Feststellung der Unterschiede und Stufen

Digitized by Google

des Verstehens, die Erörterung der Aufgaben und Operationen aus den in den Gesetzen der Sprache und des Denkens liegenden Gründen, schießlich die dialektische Scheidung und Wiederverknüpfung der verschiedenen Momente in ihren feinsten Modifikationen[1]. Das alles haben wir früher betrachtet. Als Letztes schließlich aber hebt Lücke hervor, wie Schleiermacher, der Meister der Dialektik, sehr wohl deren Grenzen gekannt und stets das Allgemeine im Besonderen zu finden, die Theorie an der Praxis und umgekehrt zu orientieren gewußt habe.

Wir sehen also: Das Interesse am Ausbau der allgemeinen Hermeneutik ist auch bei Lücke noch nicht erloschen, seine Würdigung der Verdienste Schleiermachers beweist das. Auf der andern Seite hat der Göttinger Theologe doch lebhaft verlangt dem religiösen Interesse bei der Feststellung der Normen der Interpretation gerade der heiligen Schrift gerecht zu werden[2]. Wie charakteristisch ist z. B. der am Schluß des historischen Ueberblickes in seinem Grundriß der Hermeneutik uns begegnende Satz: „Aber weder die Anschuldigungen Stäudlins haben das herrschende Prinzip verdrängen, noch auch die Verteidigung Keils es als das allein Wahre begründen können". Er meinte, es sei seiner eigenen Hermeneutik beschieden, die höhere Einheit zu finden. Seiner harmonisierenden Art[3] ent-

[1] Schleiermachers Hermeneutik S. XVII.

[2] Vgl. die durch die theologisch-praktische Abzweckung bestimmten Sätze aus der Vorrede zum Johannes-Kommentar: Wer uns aber eben darum zu tadeln geneigt wäre und in dem natürlichen Maß der theologischen Auslegung ein Uebermaß der dogmatischen, ja selbst kirchlichen finden sollte, dem wollen wir die Verworrenheit seiner hermeneutischen Ansichten keineswegs beneiden; wir halten aber dafür, daß, wer das Ev. des Joh. ohne ein höheres Bewußtsein von der gegenseitigen Durchdringung des historischen und spekulativen Forschens auslegen zu können meint, weder den Geist noch den Charakter des Evangeliums, noch auch das philologische Fundament und den tiefen theologischen Ursprung der biblischen Auslegung erkannt und begriffen hat (S. XII). — Aber auch der entgegengesetzte Vorwurf ist gegen Lücke erhoben worden, so hat Hengstenberg gelegentlich die mangelnde Bindung und Betonung des Wortes gerügt. — Ueber die lebhaften Auseinandersetzungen nach dem Erscheinen des Werkes vgl. Pr. RE. Bd. 11, S. 676.

[3] Sehr charakteristisch ist z. B. die in der Doppelanzeige einer Schrift von Paulus und einer von Olshausen (Theol. Stud. u. Kr. 1831,

Digitized by Google

sprechend hat er die Schwierigkeiten, die in diesem Punkte liegen, mehr umgangen als gelöst, hat er der Harmonie des Ganzen zuliebe auf die scharfe Kontur im einzelnen verzichtet. Wenn er auch deutlicher schon als Schleiermacher ahnte, daß die Eigenart des dem Theologen anvertrauten Auslegungsobjekts in gewissem Maße den Zusammenhang der allgemein hermeneutischen Lehren sprengen könne und müsse, so hat er zwar nicht wie sein Vorgänger durch seine auf den letzteren Zusammenhang konzentrierte Interessen- und Arbeitsrichtung eine Auseinandersetzung vermieden, aber er hat sie durch Erweichung der Gegensätze und Statuierung einer Art von prästabilierter Harmonie abgeschwächt. So ist Lücke in gewissem Sinn der Vorläufer eines zweiten eindrucksvollen Versuches geworden, auf diesem Wege die hermeneutische Theorie zu sichern; seine Lehre hat allerdings mit der Germars das Schicksal geteilt, extremere Meinungen herauszufordern.

S. 888 ff.) zum Ausdruck kommende vermittelnde Stellungnahme zwischen den beiden Fronten.

Digitized by Google

II. Kapitel.

6. Die hermeneutische Lehre Olshausens.

Man hat später vielfach gemeint, die aufsehenerregende Schrift Olshausens[1] über den tieferen Schriftsinn[2], die um die Mitte der zwanziger Jahre erschien, sei eine isolierte Erscheinung. So konnte man sie in der Folgezeit — und das taten die meisten — als rückständig und unwissenschaftlich abtun: ein „Zwischenrückfall" (Klausen); nur wenige beriefen sich gern auf sie als das einzeln und einsam aufragende Mal einer unterdrückten Wahrheit[3]. Näheres Zusehen aber zeigt, daß Ols-

[1] Hermann Olshausen (1796—1839), Holsteiner von Geburt, ist in seiner Jugend stark durch Twesten (Kiel) und Neander (Berlin) beeinflußt worden. Er wandte sich von kirchengeschichtlichen dann zu exegetischen Arbeiten (Biblischer Kommentar über sämtl. Schriften des N. T. — es erschienen bis zu seinem Tode vier Bände). Königsberg (hier Berührung mit der Theosophie) war längere Zeit, dann (seit 1834) Erlangen seine Wirkungsstätte.

Wie einer Reihe anderer bedeutender Zeitgenossen wandte er sich unter dem Einflusse der wachsenden Erweckungsbewegung in Deutschland von den führenden Katheder-Theologen und Philosophen ab und schloß sich mehr oder weniger „pietistisch"-mystischen Frömmigkeitskreisen an. Wir sehen ihn in freundschaftlicher Beziehung mit Hengstenberg, Tholuck, Stier u. a. Pr. RE. Bd. 14, S. 366 ff.; A. D. B. Bd. 24, S. 323 ff.

[2] Die beiden wichtigsten hermeneutischen Schriften Olshausens sind: Ein Wort über tieferen Schriftsinn 1824 (abgekürzt: Ein Wort) und Die biblische Schriftauslegung; noch ein Wort über tieferen Schriftsinn 1825 (abgek.: Sendschreiben). In der Berl. Allgem. Kirchenzeitung erschien 1839 Nr. 76 eine Verteidigung dazu. Vgl. auch H. Olshausen, Opuscula theol. ad crisin et interpret. N. T. pert. 1834; die Vorrede zu dem Bibl. Kommentar über sämtliche Schriften des N. T. (⁴1853) (dazu die Rezension von Lücke, Theol. Stud. u. Krit. 1831, S. 889 ff.) und Vorr. u. Einl. zu der Echtheit der vier Kanon-Evangelien 1823.

[3] Es ist lehrreich aus den Biographien der Freunde Olshausens: Tholucks, Stiers, Rothes, Hengstenbergs sich ein Bild

Digitized by Google

hausens Theorie der Auslegung in der zeitgenössischen Entwicklung dieser keineswegs so ohne allen Zusammenhang dasteht, wie es nach vergröberten Wiedergaben seiner Grundgedanken scheinen möchte. Auch er kennt die Arbeiten zur hermeneutischen Theorie seiner Zeit, und wenn der Verteidiger des tieferen Schriftsinns auf die historische Kontinuität weniger Wert zu legen scheint, so wird das allerdings aus dem Gegensatz zu erklären sein, in dem er in bezug auf das Wesen der theologischen Auslegung zu den führenden Zeitgenossen stand. Gerade weil aber Olshausen, weit entfernt davon, etwas ganz Neues beginnen zu wollen und die gesamte Auslegungstheorie vor ihm zu verwerfen, vielmehr bestrebt war, ihm notwendig erscheinende Korrekturen, Aenderungen und Ergänzungen zu dem vor ihm Geleisteten durchzusetzen, werden wir uns zu bemühen haben, seine Lehren, wenn auch vielfach im Gegensatz, so doch im Zusammenhang mit den Theorien der Zeit zu begreifen und sie damit in den Entwicklungszug der Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert hineinzustellen[1].

Zunächst ist daran zu erinnern, daß der gelehrte Theologe in naher Beziehung zu zwei Männern gestanden hat, deren Namen uns hier bereits begegneten: Neander war sein Lehrer und Germar sein Lehrer und Freund. Wir werden

ihres Zusammenschlusses und der gemeinsamen Sache zu machen, die von ihnen zunächst durchaus als die Opposition einer Minorität gegen eine dominierende Majorität empfunden wurde. Ueber die sog. Erweckungsbewegung vgl. jetzt vor allem Lütgert, Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende III, S. 1. 2. 3 ff.; Elert, Kampf um das Christentum, 1, 4; Wendland RGG² II, S. 295 ff.

[1] Wir können in diesem Zusammenhang — leider — nicht auf die wichtige Frage der Beziehung der Lehre Olshausens zu der Theologie, Schriftauffassung und Hermeneutik der Theologie des 17. Jahrhunderts eingehen. So deutlich bestimmte Ueberzeugungen und Gedankengänge auf Coccejus u. a. etwa zurückweisen, so fraglich muß es erscheinen die Kanäle zu bestimmen, in denen dem norddeutschen Theologen des 19. Jahrhunderts solche Einflüsse zugeleitet worden sind — umsomehr als Olshausen selbst wenig darüber sagt. Für Süddeutschland ist die Kontinuität bereits besser aufgehellt (Bengel-Beck). Ich verweise hier besonders auf die wertvolle Untersuchung von Schrenk, Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus 1923 (bes. auch S. 300 ff.), die Ritschls Pietismusforschungen glücklich ergänzen, und die — auch systematisch wichtigen — Ausführungen von Peterson über die Hermeneutik Bengels (Z. f. syst. Theol. I, S. 468 ff.) und schließlich auf unsern Abschn. 7.

Digitized by Google

sehen, wie er sich mit letzteren auseinandersetzt[1]. Ehe wir aber eine Darstellung der Auslegungslehre des holsteinischen Theologen versuchen, muß betont werden, daß es sich bei ihm nicht, wie bei den meisten seiner Vorgänger um ein System oder eine durchgeführte Theorie der Hermeneutik handelt, sondern es sind Ideen, zusammenhängende Bemerkungen zu einer solchen, die uns vorliegen. Was nicht verhindert hat, daß diese mindestes ebenso bedeutungsvoll für unsere Dogmengeschichte des Verstehens sind wie die Lehrbücher von anderen. Olshausen hat sich zweimal grundsätzlich über Hermeneutisches geäußert: in der oben genannten Streitschrift und der Ergänzung dazu. Wir trennen diese beiden Arbeiten nicht ausdrücklich in unserer Darlegung von Olshausens hermeneutischer Lehre, nehmen aber unsern Ausgangspunkt von der konziseren und ergiebigeren zweiten.

Ueber die Wichtigkeit und Bedeutung der Hermeneutik äußert sich Olshausen ähnlich wie Lücke. Ganz wie dieser betont er den engen Zusammenhang zwischen ihrer Ausbildung und der Entwicklung der Theologie: Veränderungen in den Ansichten über die hl. Schrift und ihre Auslegung entspricht jeweils ein Wandel in der Gestaltung der gesamten Wissenschaft[2]. Freilich in der Charakterisierung der beiden großen Gruppen, die er sich in bezug auf die Grundsätze der Bibelinterpretation gegenüberstehen sieht, unterscheidet sich der damalige Königsberger Professor von dem Freunde Schleiermachers: den Anhängern der historisch-grammatischen Richtung sieht er die Vertreter der — allegorischen Interpretation gegenüberstehen[3]. Man hat Olshausen vielfach dahin mißverstanden als trete er selbst für eine allegorische Deutung der Bibel ein. Daß das nicht richtig ist, beweist schon seine ausdrückliche Ablehnung der beiden genannten Auslegungsmethoden als einseitig, bzw. unsystematisch[4]. Er selbst hat in dem Sendschreiben den mißverständlichen Namen „allegorisch“ fallen lassen, seine eigene hermeneutische

[1] Theol. Stud. u. Krit. 1829, S. 795 ff. S. unten S. 176 Anm. 3.

[2] Dabei sind nach Olshausen (Sendschr. S. 4 f.) die Ansichten über die hl. Schrift gleichzeitig „der geistige Regulator des Geisteslebens der Menschheit“.

[3] Ein Wort § 1.

[4] Ein Wort § 10: Von echter und falscher allegor. Auslegung. Vgl. auch unten S. 179 Anm. 4 und Sendschr. S. 25 u. bes. S. 45 f., 48.

Digitized by Google

Lehre als „biblische Interpretation“ bezeichnet und diesen Gebrauch begründet. Wir betrachten jetzt seine Stellungnahme zu den beiden genannten Auslegungsrichtungen näher. Verhältnismäßig knapp ist seine Auseinandersetzung mit der historisch-grammatischen Schule[1]. Der gelehrte Exeget ist weit entfernt davon, diese Interpretation für falsch oder überflüssig zu erklären, wie man wohl gelegentlich geglaubt hat[2]. Aber er schätzt sie allerdings bedeutend niedriger ein als es die in seiner Wissenschaft führenden Geister der Zeit taten, — sie genügt ihm nicht. Mit der Meinung von der Ergänzungsbedürftigkeit der historisch-grammatischen Interpretation, vor allem aber in der Art der Ergänzung, die er fordert, setzt Olshausen sich in Gegensatz zu der seit Ernesti, Morus, Keil zur Ausbildung gelangten hermeneutischen Theorie, steht er im Gegensatz zu Schleiermacher und geht er über Lücke und Germar hinaus[3].

[1] Ein Wort § 16. Vgl. Stud. u. Krit. S. 792 f.

[2] „In der grammatisch-historischen Interpretation“, so heißt es in der Hauptschrift S. 123 f., „ist der Kern durchaus festzuhalten und die lautern Grundsätze in völliger Konsequenz zur Anwendung zu bringen, nur der Mißbrauch derselben und die Inkonsequenz ihrer Anwendung ist nachzuweisen und zu unterdrücken“. — Auch Coccejus gerade war prinzipiell kein Gegner historisch-grammatischer Arbeit, im Gegenteil (Schrenk, a. a. O. S. 25 ff.), aber sie trifft nach ihm nur die „Schale“ (cortex) der Schrift.

[3] Vgl. die sehr ausführliche Anzeige von Germars Beitrag zur allgem. Hermeneutik durch Olshausen Theol. Stud. u. Krit. 1829, S. 791—817. Olshausen sieht die Auslegungslehre im Aufschwung, seit man von der Theorie Keils abgekommen sei, in der die Hermeneutik zu einem bloßen Konvolut von Geschehenem, Gewesenem und Gemeintem herabgesunken sei, wobei das Ewige, Bleibende, Unvergängliche des göttlichen Buches nicht zu ergreifen gewesen sei (a. a. O. 792). Es sei wenig gesagt, wenn man eine Vorschrift richtig nennen könne — und unrichtig war die Lehre Keils nicht; hat sie doch auch immerhin gegen früher weitergeführt —, sie müsse aber erschöpfend sein. Lückes Idee einer christlichen Philologie sei wohl aus seiner richtigen Erkenntnis der Schwäche der vorhandenen und dem Ideal echter Schriftauslegung geboren, aber sehr schwach durchgeführt worden (a. a. O. S. 792 f.). Statt wie es nach Olshausen mit Unrecht Stäudlin getan hat, die historische Auslegung zu verwerfen, hat Lücke sie zu vertiefen und aus der Untersuchung der Natur des Verstehens zu begründen gesucht. Stark wird besonders gelobt, weil er die Ergänzungsbedürftigkeit des historischen Prinzips gefühlt und ebenfalls vom Verstehen selbst aus diese Ergänzung vorzunehmen getrachtet habe (a. a. O. S. 794/5, 808 f.).

Auch die Kritik Germars selbst geht grundsätzlich von der Analyse des Verstehens selbst aus.

Digitized by Google

Freilich: Auch Olshausen gibt, was immerhin wichtig ist, den die Verstehenslehre der Vorgenannten beherrschenden Grundsatz von der allgemeinen Hermeneutik und die Betrachtung der biblischen (neutestamentlichen) als Spezialfall derselben nicht auf[1], aber dieses Verhältnis verschiebt sich stark bei ihm. Vergegenwärtigen wir uns kurz seine Gedanken über das Verstehen überhaupt[2]. Die Sprache besteht, auf ihr Inneres betrachtet, aus einer geistigen Bewegung, dem Denken, und aus einem Sehnen, diese innere Bewegung, wie Olshausen sagt, in ihrer Eigentümlichkeit zu offenbaren. Die Seele ringt nach einem Zeichen des Gedankens und gebiert das Wort, so drückt unser Autor das Verhältnis von Denken und Sprechen aus. Stellt die Sprache als Wesensausdruck des Menschen so ein Bild seiner Seele dar, so kann, nach Olshausen, das Verstehen nichts anderes als ein Aufnehmen dieses Bildes in den Spiegel der inneren Seele sein. Damit es gerate, ist darum eine gewisse Korrespondenz zwischen der Beschaffenheit von Spiegel und Bild erforderlich. Wir sehen: ganz im Sinne Schleiermachers und Humboldts wird das Zusammenwirken verschiedener Kräfte im Verstehensprozeß betont; das Verstehen ist nicht durch das Wissen von der Bedeutung der Worte allein bedingt, auch historische oder sonstige Realkenntnisse nützen nicht, — ein Zusammenklingen des inneren Standpunkts von Mitteilendem und Aufnehmendem ist notwendig. Es ist eine sehr feine und wichtige Bemerkung zum Verstehensproblem, wenn Olshausen darauf aufmerksam macht, daß dieses Zusammenklingen nicht notwendig eine Harmonie zu ergeben braucht, sondern auch ein disharmonisches Verhältnis Grundlage des Verständnisses werden kann. Das totale Verstehen aber ist, so lehrt Olshausen, nur bei harmonischer Uebereinstimmung möglich; warum? weil die Unzulänglichkeit der Gedankenzeichen eine Ergänzung not-

[1] In der Rezension von Germars Beiträgen zur allgem. und theol. Herm. hebt Olshausen besonders das Verdienstliche an der Beschäftigung Germars mit den Grundproblemen des Verstehens hervor und gibt selbst wertvolle und bedeutungsvolle Hinweise zum Verstehen überhaupt. „Die Aufgabe der Zeit", so schließt er seine Abhandlung, „dürfte daher sein, die von Herrn Germar angeregten wichtigen Ideen tiefer und gründlicher zu bearbeiten und durch eine tüchtige allgemeine Hermeneutik erst die biblische gehörig zu begründen" (a. a. O. S. 817).

[2] Vgl. die sehr interessanten Ausführungen Theol. Stud. u. Krit. S. 807 ff.

Digitized by Google

wendig macht, die der Aufnehmende aus sich vorzunehmen hat. Er hat dazu die geistigen Bewegungen, die in der Aeußerung zum Ausdruck kommen sollten, in sich zu wiederholen; nach der Meinung Olshausens ist das vollkommen, ist ein Eindringen in die Nuancen nur möglich, wo das Wohlwollen der Harmonie vorhanden ist — die Disharmonie kann wohl den richtigen Eindruck des Gedankens im ganzen geben, aber die Feinheiten müssen ihr entgehen [1]. Olshausen läßt die harmonisch oder disharmonisch bestimmte Verfassung vor allem in einem Zweifachen begründet sein: in der inneren Struktur der Anlagen und Kräfte, — eine Anschauung, die stark an Humboldts charakterologische Lehre erinnert —, und in dem Grad ihrer Ausbildung. Man muß also die Anlage besitzen und sie nach Möglichkeit zur Ausbildung gelangen lassen zu dem, was man verstehen will. Es ist, — so Olshausen —, eine unumstößliche Wahrheit: man muß in dem Element leben, aus dem eine Schrift fließt, wenn man sie verstehen will [2]. Also: man kann jedes Schriftwerk grammatisch-historisch auslegen, darin gleicht sich aller geistige Ausdruck [3]; das ist aber nicht genug [4], denn außerdem habe, meint Olshausen, das Schrifttum einer jeden geistigen Sphäre ein spezifisches Element; außerdem daß eine Schrift des N. T. Schrift ist, ist sie eine religiöse Schrift [5]. Die Anerkennung dieser Tatsache schließt

[1] Ebd. S. 809.

[2] Ebd. S. 810. Olshausen fährt an der genannten Stelle fort: „Ein Kind oder ein Stümper kann wohl Wörter im Shakespeare oder Goethe lesen, aber sie unmöglich verstehen; auch nicht eine Zeile können sie fassen; denn verbinden sie auch mit jedem Wort ganz denselben Begriff, den die schöpferischen Geister selbst hatten, so ruhte in ihrem Innern über dem Ganzen des Gedankens ein geistiges Etwas, was nur verwandte Seelen in Anlagen und Ausbildung in sich nachbilden können, — wem eins von beiden fehlt, kann sie nicht verstehen."

[3] Sendschreiben S. 48 ff. Vgl. die Echtheit der 4 Kan.-Ev. S. 5.

[4] „Schriften, welche die hl. Schrift grammatisch, geschichtlich, antiquarisch bearbeiten, sind sehr nützliche Vorarbeiten, aber sie verkennen das Wesen der Schrifterklärung, wenn sie meinen, die vollständige Erklärung zu enthalten", lesen wir Theol. Stud. S. 814, und an andrer Stelle spricht Olshausen von der Grammatik, die sich häufig geberde, als sei sie die Auslegung selbst; die eines höheren Geistes auch nicht entfernt bedürfe, indem sie in ihre Regeln allen Geist eingefangen zu haben glaube. (Ebd. S. 815).

[5] Ein Wort S. 43, 50 ff.; § 13; Stud. u. Krit. 1829 S. 810. — In der Einl. zu seinem Bibelkommentar (⁴I, S. 28) entwickelt Olshausen seine

Digitized by Google

die Notwendigkeit ein, die Konsequenzen für die Auslegung zu ziehen. Diese bestehen darin, daß wir, uns mit dem grammatisch-historischen Verständnis nicht begnügend, den tieferen Sinn zu erfassen suchen, den die geistige Schrift[1] — wie jedes religiöse Werk? — besitzen muß[2]. Bestimmend ist dabei Olshausens Annahme vom inneren Zusammenhang der beiden Testamente, ihrer heilsgeschichtlichen Beziehung[3]. Wie vor ihm die Väter und das Mittelalter[4], wie später Beck und von Hofmann[5], so liest Olshausen das ganze Alte Testament

Auffassung von der Inspiration der Schrift. Sie ist ihm eine wörtliche, keine buchstäbliche. Dabei wird sich die Scheidung von Wesentlichem und Unwesentlichem in der Form, nach Olshausen, wenigstens im einzelnen, nie allgemein befriedigend lösen lassen; wesentlich ist die Form, wenn sie sich als mit dem Kern der Lehre zusammenhängend erweist: sie hat dann teil an der Inspiration. — Olshausen will zwischen der „Verehrung des toten Buchstaben" und der „hohlen Spiritualität" den rechten Mittelweg einschlagen (Kom. S. 30).

[1] Ueber den inneren Zusammenhang der Schrift vgl. die Echtheit der 4 Kan.-Evang. Einleitung. Olshausens besonderes Interesse gilt (Ein Wort S. 7) dem Nachweis des Zusammenhanges von A. T. und N. T. Ja, er sagt es ausdrücklich (a. a. O. S. 8), die Erklärung des A. T. im N. T. sei der Punkt, wovon einzig und allein alle Auslegung ausgehen dürfte. Ueber die Bibel als Quelle und bedingendes Prinzip aller Theologie: Sendschr. S. 4 ff. Die Ansichten über die hl. Schrift sind für Olshausen der geistige Regulator des Geisteslebens der Menschheit.

[2] Die Ueberzeugung, daß die scheinbar einfachsten Stellen gerade oft die tiefsten Wahrheiten enthalten, muß am Anfang einer Auslegung stehen, die zu diesen Tiefen hinab will. Olshausen erinnert hier an den Philologen, der sich wunderte, daß Hugo Grotius im Terenz las, den er schon in der Schule ausgelesen habe, und die Antwort erhielt: aliter Hugo Terentium legit, aliter puer. (Stud. u. Krit. 1829, S. 814 u. 812).

[3] Einheit der 4 Ev. Einl. S. 3. Vgl. S. 185 ff. und Abschn. 14. Für die Entwicklung der heilsgeschichtlichen Betrachtung — hier ist noch viel aufzuhellen — bietet manches: Delitzsch, Die bibl. prophetische Theologie und ihre Fortbildung durch Crusius 1845. Crusius Hypomnemata 1764 sind wichtig als Etappe von Bengel zu Hofmann.

[4] Für die Geschichte der allegorischen Interpretation vgl. neben der Das Verstehen I S. 56 u. 120 genannten Lit.: ERE. Art. Allegoric Interpr. und jetzt Grundmann, Studien über Joachim von Floris 1927, Kap. I die Formen der Exegese und die Geschichtstypologie. Weil wenig bekannt, sei hier auch genannt die von R. Seeberg angeregte Arbeit von Kropatscheck, Das Schriftprinzip der luth. Kirche I 1904 (über den Schriftgebrauch am Ende des Mittelalters und bei den Reformsekten).

[5] Siehe unten Abschn. 7 und 14.

Digitized by Google

als „eine große Weissagung“[1], als ein „ewiges Vorbild, eine im Geist vorschauende Anempfindung des Werdenden, des sich Gebärenden, in einer höheren Potenz die allgemeinen Lebensgesetze Wiederholenden“ — wie er sagt[2]. Die reale Beziehung drückt sich auch im Wort aus; was „als Tat“ „Vorbild“ ist, ist „als Wort“ „Allegorie“, darum sind Sachsinn und Schriftsinn nicht zu scheiden. Die Hermeneutik des „tieferen Schriftsinns“ soll eben die Einsicht in die Sachverwandtschaft ausdrücken[3]. So wird aus der Spezialhermeneutik doch eine besondere Art der Auslegung. Freilich: Olshausen betont, daß nicht ein anderer Sinn neben dem historischen angenommen und eruiert werden solle, er statuiert ausdrücklich das Gesetz von der Einheit des Sinnes[4]. Der tiefere Sinn soll in deutlichem Zusammenhang mit dem wörtlichen stehen.

Auf zweierlei Weise begründet Olshausen die Notwendigkeit solcher Auslegung: mit einem historischen und einem systematisch-philosophischen Nachweis. Er legt einmal in sehr ausführlicher geschichtlicher Erörterung dar[5], wie Juden und Griechen stets einen solchen „zweiten“ Schriftsinn in ihren Religionsurkunden gesucht hätten, ja daß darüber hinaus eigentlich unter allen Völkern immer Aehnliches versucht worden sei. Auch die neutestamentlichen Autoren — übrigens Christus selbst — taten etwas Aehnliches[6]. Freilich, ihre Interpretation unterschied sich in drei sehr wichtigen Punkten von der der Juden und Griechen[7]: Erstens halten diese wirklich an dem historischen Wortsinn des Berichteten, während jene ihn vernachlässigen, zweitens lassen die „heiligen Schriftsteller“ auch in dem von ihnen angenommenen „Untersinn“ Zusammenhang, Regeln, Normen walten, drittens aber ist bei ihnen moralisches Verantwortungsgefühl lebendig: sie deuten nicht, nach dem was

[1] Sendschr. S. 19. Indem alles Geschichte in der hl. Schrift ist ist alles zugleich Weissagung: Sendschr. S. 69.

[2] Sendschr. S. 19.

[3] Sendschr. S. 20. Vgl. aber die Verwahrung gegen willkürliches Forschen nach Typen und Analogien a. a. O. S. 60 f. Auf die Erfassung des Ganzen kommt es an.

[4] Ein Wort § 13 S. 90. — Auch Coccejus fordert eine solche Einheit, ohne sie — in seiner Theorie der Auslegung und ihrer Praxis — aufrechtzuerhalten. Vgl. Schrenk, a. a. O. S. 27 ff.

[5] Ein Wort §§ 2—8. [6] Ein Wort § 9. [7] Ein Wort S. 71 ff.

Digitized by Google

möglich ist, sondern, wie Olshausen sagt, nach dem „was ihren Lesern frommt“. Nun stellt unser Autor als Kanon auf, daß die von Christus und den neutest. Autoren geübte Art des Verstehens auch von uns angewendet werden müsse [1]. Als ein Kritiker die von ihm behauptete Auslegung der heiligen Männer bestritt, unter Hinweis darauf, daß dann keine innere Uebereinstimmung mehr unter den Aussagen des N. T. bestehen könne und daß durch die Streichung der angenommenen tieferen Bedeutung im Gegenteil das Verständnis gefördert werde [2], hat Olshausen dann im Sendschreiben das zweite Argument stärker betont und ausgebaut, das neben dem historischen freilich schon in der ersten Schrift eine Rolle spielt. — Indem er gleich bei Beginn seines systematischen Nachweises betont, daß Annahme und Erkenntnis tieferen Sinnes in der Schrift durchaus nicht von allen zu verlangen sei, damit die uralte Lehre von den verschiedenen Stufen der Berufenheit erneuernd [3], ist er bemüht, die Voraussetzungen deutlich zu machen, die dazu befähigen. Bedeutsam ist dabei die geschichtsphilosophische Konzeption, die er im Anschluß an seinen oben dargelegten historischen Beweisgang entwickelt [4]. Die These ist die: Die Menschheit ist in einer dauernd zunehmenden Entfernung und Entfremdung von der Wahrheit begriffen [5]. Immer aber gibt es und hat es Männer gegeben, die wahre Einsicht in die Natur hatten; von ihnen wird dann immer wieder der Weg zur Auffindung des tieferen Sinnes der großen Geisteswerke gewiesen. „Nur Licht schaut Licht“ [6]. Die oben besprochene Einheit des Wort- und Geistsinnes — wenn wir kurz so sagen dürfen — ist nach Olshausen nicht so stringent zu beweisen wie die Tatsachen im grammatischen und historischen Bereich. Man muß, um sie zu erfassen, an das Verhältnis von Sichtbarem und Unsichtbarem, von Wesen und Erscheinung denken [7], dann erschließt sich die Einsicht

[1] Ein Wort S. 7; Sendschr. S. 11 ff. [2] Sendschr. S. 12 ff.

[3] Ein Wort § 14. Auch hier erscheinen Amesius, Coccejus usw. als Vorgänger.

[4] Vgl. Olshausen, Ueber den Begriff der Religion (Theol. Stud. u. Kr. 1830, S. 632 ff. bes. S. 649).

[5] Ein Wort § 11.

[6] „Nur Geist kann Geist fassen und seinen Inhalt entfalten“ (Theol. Stud. u. Krit. 1829 S. 814).

[7] Ein Wort § 10.

Digitized by Google

in die „innere Verständigkeit“ und „Bündigkeit“ des von den neutest. Autoren beispielsweise im A. T. gefundenen tieferen Sinnes, bzw. der Zusammenhang dieses mit dem wörtlichen Sinn der von ihnen ausgelegten Stellen [1].

Wir dürften Olshausen richtig verstanden haben, wenn wir drei Bedingungen zusammenstellen, die nach ihm tieferes Schriftverständnis erst ermöglichen. Erstens eine Frage der Anlage: genügende Tiefe und Empfänglichkeit der Natur [2], sodann zwei Leistungen [3]: unausgesetzte Beschäftigung mit dem Gegenstand, die es ermöglichen soll die Schriften aus ihnen selbst zu verstehen, und die Herbeiführung eines besonderen Gemütszustandes, lebendige Anschauung und Erfahrung, eine innere Verwandlung. Durch den Eintritt ins göttliche Leben, als der diese Verwandlung erscheint, erschließen sich in dem geistigen Menschen feinere, zur Auffassung des Göttlichen geeignete Sinne — entwickeln sich erst die Anlagen: im Ganzen versteht, nach Olshausens Worten, der Mensch die heilige Schrift nur nach dem, was er selber ist und wird [4]. Wer nicht im christlichen Lebensprinzip steht, ist unfähig christliche Schriften zu erklären [5]. Lebendiges Bedürfnis vermittelt erst Verständnis: „Lasset den Menschen schöpfen aus dem geistigen Quell“, d. h. „wahrhaft den Geist vernehmen“.

[1] Ein Wort § 13.

[2] Daß die Beschaffenheit des Interpreten ein wichtiger Gesichtspunkt für die hermeneutische Lehre sein müßte, fand Olshausen vor allem bei Germar mit Recht betont (Theol. Stud. u. Krit. S. 813 ff.).

[3] Ein Wort § 15. [4] Sendschr. S. 50 ff.

[5] Stud. u. Krit. S. 812. Olshausen wendet sich in einer sehr interessanten Bemerkung selbst gegen den Einwand: Wer folglich nicht im muhammedanischen Lebensprinzip stände, könne den Koran nicht verstehen. Diesen ernsten und bedeutsamen Einwurf, der weniger sein Prinzip widerlegt als die Natur des religionswissenschaftlichen Verstehens und sein Verhältnis zum theologischen in Frage stellt, tut er mit dem Bemerken ab, das Höhere umschließe immer notwendig das Niedere, nicht aber umgekehrt. Wer das Christentum, als die höchste und reinste Offenbarung des religiösen Lebens verstände, verstehe die niederen Formen des religiösen Lebens, von selbst. So einfach liegen aber die Dinge, trotzdem man auch heute dieser Argumentation gelegentlich begegnet, nicht. Die Bibel hilft zum Verständnis des Koran (außer natürlich im Bezug auf die Kenntnis ähnlicher Vorstellungen und Bräuche) nichts. Jede Schrift will aus sich verstanden werden. Ihre Würdigung kann gewiß von einem anderswo verankerten Standpunkt erfolgen.

Digitized by Google

Der uralte hermeneutische Grundsatz der Kongenialität, den so viele seiner nächsten Vorgänger auf das Intellektuelle zu beschränken geneigt schienen, wird von diesem Theologen in einem umfassenderen Sinn gedacht: er betont die gemütlich-moralisch-religiöse Verwandtschaft, die er in doppelter Hinsicht, der Anlage und der Ausbildung nach, für alles Verstehen voraussetzt. Entsprechende Natur und Erfahrung, wenn wir die beiden Bedingungen kurz so formulieren dürfen, verlangt jedes Verstehen: wie der Musiker, der nur in der Theorie Musik studiert, wie Olshausen sehr hübsch sagt, ohne je eine Tonreihe zu hören, der Naturforscher, der nur gemalte Pflanzen kennt, dem Objekt ihrer Betreuung nicht gerecht werden können, den tieferen Sinn nicht finden, so wird der Bibelausleger, der so verfährt, nie statt eines Konglomerats von allerlei Notizen und abgerissenen Bemerkungen ein lebendiges, beseeltes Ganzes erfühlen. Man kann also den Kanon aufstellen, die Erklärung der heiligen Schrift sei bedingt durch die Beschaffenheit des Auslegers in seinem religiösen Leben; Olshausen setzt ihn selbst der alten dogmatischen Lehre gleich, ohne den heiligen Geist sei die Schriftauslegung nicht möglich[1].

Und nun noch ein entscheidender Punkt. Die heilige Schrift, um deren Auslegung es sich handeln soll, ist unter einem ganz bestimmten Gesichtspunkt, zu einem bestimmten Zweck geschrieben, den wir aber wieder erst dann wirklich einsehen können, wenn die oben besprochenen Voraussetzungen erfüllt sind. Zunächst erkennen wir eins, daß für uns alles geschrieben ist. Das zeigt also: nicht nur das ursprüngliche Publikum ist gemeint — das war der leitende Gesichtspunkt für die Schule Keils gewesen —, sondern wir. So haben — wir sehen hier Olshausen den Gedanken von der exemplarischen Auslegung wiederholen — Christus und die Apostel ihrerseits schon das A. T. verstanden, seinen über das Nächste hinausgehenden tieferen Sinn erfaßt. Den Bezug auf uns müssen wir aus der Schrift herausholen, dazu muß der einfache Wortsinn so gut wie Geschichte und symbolische Auffassung dienen[2]. So entsteht allerdings eine der alten allegorischen ähnliche Interpretationsart. Aber nicht um der Typen und Parallelen selbst willen, nach denen die allegorische Auslegung

[1] Stud. u. Krit. S. 812. [2] Sendschr. S. 57 ff.

Digitized by Google

der Früheren gesucht und mit denen sie so oft gespielt hatte, sondern um Erkenntnis der Bedeutung des Gelehrten für uns selbst treiben wir sie. Und diese Bedeutung, dieser Bezug ist für unseren Autor durchweg ein erziehlicher. Zu unserer Lehre, Strafe, Besserung, Züchtigung in der Gerechtigkeit ist alles geschrieben, muß alles verstanden werden. Hier sehen wir die Fäden, die zur Hermeneutik des Pietismus zurücklaufen, zu der Auslegungslehre und -praxis eines Franke, Rambach und Bengel. „Rem totam applica ad te". Olshausen hat, wenn er sie auch nicht deutlich sah, die Schwierigkeiten geahnt, die diese, subjektiver Willkür weiten Raum lassende Auffassung in sich schloß. Er nahm für seine Theorie in Anspruch, daß sie sich ebenso entfernt halte von der Beeinträchtigung des Wissenschaftlichen wie von der Sucht nach Allegorien und Typen, was ja zeigt, daß er sah, wo die Gefahr lag [1]. Vom wissenschaftlichen Prinzip erklärt Olshausen ausdrücklich sich niemals scheiden zu wollen [2]. Er hält die Wissenschaft, wie er sagt, für unentbehrlich für den Ausleger. Er möchte sie nur recht gründlich und tief getrieben wissen — davon könne die heilige Schrift nichts zu fürchten haben, nur Schein- oder Halbgelehrsamkeit könne sie bedrohen. Und dann gilt es zu beherzigen, daß ihr kein absoluter Wert zukommt; wenn sie die schönste Blüte des menschlichen Geistes ist, so ist sie doch irdischen, vergänglichen Wesens. Was nicht hindert, daß sie im Dienst der höchsten Zwecke von größtem Segen sein kann. Das ists nämlich, was nach Olshausen das Wesen wahrer Wissenschaft ausmacht, daß die Beziehung auf einen einheitlichen Zweck das Ganze der wissenschaftlichen Bemühungen zusammenhält und bestimmt, nicht als logisches Schema, sondern als organischer Zusammenhang [3]. Wir sahen, wie der gelehrte Theologe diesen Zweck bestimmt und wie er seine Erschließung hermeneutisch zu begründen sucht. Aber wie er in seiner Exegese die genannten Gefahren nicht zu vermeiden vermocht hat, so hat er auch in der Theorie nicht die Schärfe und Klarheit der Besinnung erreicht, die von einer Auslegungslehre zu verlangen und von einigen seiner Gegner und Nachfolger auch erreicht worden ist.

[1] Sendschr. S. 57. Vgl. den Hinweis auf das Bewußtsein der „naheliegenden Möglichkeit des Mißbrauchs" von seiten der mit dem neuen Auslegungsprinzip Arbeitenden (Ein Wort S. 124).

[2] Sendschr. S. 59 ff. [3] Sendschr. S. 60.

Digitized by Google

Daß Olshausens Versuch einer Durchführung des Prinzips der biblischen Interpretation aber eine bedeutsame Stelle im Zusammenhang der Geschichte der hermeneutischen Theorie des 19. Jahrhunderts einnimmt, dürfte doch klar geworden sein. So wenig in seiner Lehre in der Folgezeit eine Basis für ihren systematischen Ausbau gesehen werden konnte, so gewiß kommt in ihr ein lebendig gefühltes und berechtigtes Verlangen zum Ausdruck, Einseitigkeiten und Fehler der Vergangenheit und der Zeitgenossen zu überwinden und zu verbessern. Darum ist der durch ihn gegebene Impuls dann auch nicht verlorengegangen, sondern nicht viel später wieder wirksam geworden.

Blicken wir jetzt, anhangsweise nur, auf die Auslegungsprinzipien eines Olshausen befreundeten Theologen, dessen eigenartige Erscheinung in der biographischen Darstellung des Lebens seiner berühmteren Freunde immer wieder einmal auftaucht, auf die Hermeneutik Stiers.

Anhang: Die hermeneutische Lehre Stiers.

Nicht so sehr um des persönlichen Standpunkts willen als um der typischen Stellungnahme, die in ihr zum Ausdruck kommt, wollen wir im folgenden noch einen Blick auf die hermeneutische Lehre R. Stiers[1] werfen, die, nicht mit Recht,

[1] Rudolf Stier (1800—1862) empfing nach einer kurzen revolutionären Jugendepoche (Burschenschaft), die entscheidenden Anregungen in der Erweckungsbewegung, vor allem im Verkehr mit Kottwitz, Tholuck und Olshausen (vgl. dazu Lütgert, Die Rel. d. deutschen Idealismus III, S. 123 ff.), schloß als Wittenberger Seminarist Freundschaft mit R. Rothe, wirkte dann nach kurzer Lehrertätigkeit als praktischer Geistlicher bei Merseburg, im Wuppertal, in Schkeuditz und Eisleben. Sein Hauptinteresse galt der Auslegung des A. T. (Psalmen 1834) und des N. T. (Reden Jesu 1846 ^{3}1865; Epheser 1848, Brief Judä 1850). Die dabei von ihm befolgte und in seiner hermeneutischen Theorie gerechtfertigte Methode der Interpretation hat seinerzeit schon von den verschiedensten Seiten lebhaften Widerspruch hervorgerufen durch ihre unphilologische, unkritische und willkürliche Art, die deutlich die Gefahren des Einbruchs der erbaulich-praktischen Betrachtung in das wissenschaftliche Verständnis der Schrift kundtat. Die freie Richtung verdachte ihm die Gemeinschaft mit den Kreisen der Ev. Kirchenzeitung, die Orthodoxie den unkirchlichen Charakter seiner Exegese. Die Stärke und das Verdienst Stiers lag nach der praktischen Seite hin; eine große Reihe von Veröffentlichungen hat er der „Keryktik“ und ihrer Ausübung ge-

Digitized by Google

gewöhnlich in einem Atemzug mit der klareren und tiefer dringenden Theorie Olshausens genannt zu werden pflegt. Zugrunde legen wir dabei die 1836 erschienene Abhandlung über Die Stufen und das Ziel der Bibelauslegung[1], die in der Reaktion auf die Einseitigkeit der grammatisch-historischen Richtung wesentlich weiter geht als die Schriften des Kieler Theologen[2]. Allerdings: die erste Stufe der Interpretation hat nach Stier auch bei dem Gottesbuch grammatisch-historisch zu sein. Sie hat den nächsten und ersten Sinn der Worte zu ergründen, nach den Beziehungen, in denen diese darinstehen. Verständnis der Sprache eines Volks setzt Vertrautheit mit seinem Anschauungskreise voraus, daher muß man, wo es sich um tote Sprachen handelt, sich in den Lebenskreis ihrer Zeit zurückzuversetzen trachten. Das gilt für die Dinge, Gegenstände der Anschauung und des natürlichen Wissens, das gilt auch von der Rede von Höherem. Stier läßt solches Wissen von Höherem dem Menschen durch „Eröffnung von oben", durch Offenbarung zuteil werden und darum fordert er für das Verständnis ihrer Sprache ein Eingehen in das besondere Leben dieses Gebietes. Die Mitteilung dieser Offenbarung hat eine besondere Sprache werden lassen, für deren Verständnis also nicht die Kenntnis des natürlichen Idioms des Offenbarungsvolkes genügt. Der besondere Inhalt des alttestamentlichen Hebräisch läßt die profan-orientalische Philologie ebenso ungenügend erscheinen wie die Anwendung der profan-klassischen auf das N. T. Die heilige Schrift braucht ihre eigentümliche Philologie, wie Stier sagt, „aus dem göttlichen Logos, dessen Sinn sich von Anfang in sie gesenkt hat", dessen „Pneuma", so fährt er fort, „in stufenweiser Fortschreitung das nur von Menschensprachen entlehnte γράμμα sich dienstbar macht". Analogie und Anknüpfungspunkt, aber nicht mehr, findet sich außerhalb. Der Organismus der eigentümlichen Grundbegriffe der heiligen Sprache muß in seinem Wesen und seiner Ent-

widmet. Seine letzte Zeit ist getrübt durch Anfeindungen von den verschiedensten Seiten.

Vgl. G. u. F. Stier, R. E. Stier 1867, 71; Nitzsch, Stier als Theologe, Pr. RE. Bd. 19, S. 28 ff., ADB 36, S. 207 ff. und Nippold, R. Rothe, I, S. 226 ff. 285 ff. u. ö.

[1] Literarischer Anzeiger für christliche Theologie und Wissenschaft überhaupt 1836, Nr. 57—60 (abgek. „Stufen").

[2] Stufen S. 454/5.

Digitized by Google

wicklung erfaßt werden. Nur so ist eine wahre grammatisch-historische Auslegung denkbar [1].

Wie jeder Volksgeist eine Sprache entwickelt, deren Eigentümlichkeit das Verständnis gerecht zu werden hat, so muß auch die Eigenart der Sprache des heiligen Geistes in der Auslegung zu ihrem Rechte kommen. Sonst, meint Stier, handelt man ebenso verkehrt, wie wenn man Homer wie Boileau oder Cicero wie Gottsched behandelte [2]. — Den Zirkel, der sich daraus ergibt, daß man, um das Wort der Offenbarung zu verstehen, schon in sie eingetreten sein müsse, andrerseits eben die Schrift in sie einführe, erkennt unser Autor an: das Wort kann nur durch den in ihm wirkenden Geist vermittelt werden, die Schrift trägt den Geist ihres Verständnisses in sich, wie er mit der reformatorischen Theologie sagt. Andrerseits aber läßt er doch eine Anknüpfung statthaben: das göttliche Wort hat sich — herablassend und anknüpfend — der menschlichen Sprache anbequemt, so ist ein Ansatz zum Verständnis von der natürlichen Rede her vorhanden [3]. Diese Anknüpfung gilt es für die Auslegung stets festzuhalten, von dem darin wirkenden Geist muß man sich führen lassen, sonst kommt ein eigenwilliges System heraus statt der biblischen Grundbegriffe. Denn

[1] Die Wendung im Leben Stiers, mit der seine eigenartig bestimmte Beschäftigung mit der Schrift beginnt, scheint durch Tholuck herbeigeführt worden zu sein, der dem Freunde gleich nach seiner Habilitation (Weihnachten 1820) die v. Meyersche Bibelübersetzung schenkte und bald darauf „Stiers Erweckung" in seinem Tagebuch verzeichnen konnte (Witte, Das Leben Tholucks I, S. 196 f.). Beide haben einen auch im Hinblick auf hermeneutische Fragen interessanten Briefwechsel geführt. Während Tholuck in seiner freieren Stellung die Unterschiede auf verschiedene exegetische Prinzipien schob, hob Stier den verschiedenen Inspirationsbegriff hervor („Du hast weitere, ich engere Inspirationsbegriffe, das ist die Hauptsache, die laß uns nicht vergessen, und aus verschiedenen Prinzipien streiten" 1829; bei Witte a. a. O. S. 236 f.) und betonte die Notwendigkeit einer streng singularen Auffassung der Schrift (— „daß du die Bibel noch nicht rein als Bibel ausgeschieden hast von allen Büchern" . . a. a. O. S. 237 und 239). Erscheint Stier hier als der strengere, so hat sich in den viel später zwischen beiden verhandelten Fragen mit ebenfalls exegetischem Ausgangspunkt (Witte, a. a. O. II S. 457 ff.) das Verhältnis umgekehrt. Vgl. auch die von Bonwetsch her. Briefe Aus A. Tholucks Anfängen 1922, bes. S. 74 ff.

[2] Stufen S. 456.

[3] Ebd. Das Bibelwort solle er, so schreibt Stier einmal an Tholuck (bei Witte, a. a. O. S. 349) ansehen als „vollendetes Kunstwerk" des höchsten Geist-Künstlers.

Digitized by Google

es ist eben kein gewöhnliches Wort, sondern göttliches Wort, dem gegenüber weniger Kritik als Ehrfurcht geziemt. Stier meint, man solle nicht so sehr durch das Wort den Geist, als vielmehr jenes durch diesen verstehen wollen [1]. Dann werden wir auch der bedeutsamen Tatsache gerecht, daß die geistliche, höhere Wahrheit im Gegensatz zu der sinnlichen, irdischen nach Stier eine Tendenz zur Einheit und Einfalt in sich trägt: So ist der Kanon der inspirierten Schriften eine solche, durch die „Dialektik des Geistes" zusammengehaltene Einheit, die sich uns so, an Stelle der Trennung und Auflösung in der niederen Betrachtung, deutlich macht [2]. Den ganzen Tiefsinn der Worte können wir erst ahnen, wenn uns dieser Zusammenhang deutlich geworden ist [3]. Die Ueberzeugung von der Tiefe und Fülle des Inhalts der Schrift aber ist eine der entscheidenden Ueberzeugungen, die der hermeneutischen Theorie Stiers zugrunde liegen. Alle Worte der Schrift haben einen tiefen Grundsinn, dessen letzte Wurzel stets eine große Anschauung des Geistes ist. Stier verweist auf die Stämme der hebräischen Worte, auf die Differenzierung des Sinnes in den Ableitungen von der Wurzel, bei denen doch stets der Grundsinn erhalten bleibt.

Nur relativ dürfen wir auch bei der Bedeutung der Bibelworte von einem mehrfachen oder Viel-Sinn reden; im Grunde ist es ein tiefer oder Vollsinn [4]. Das Studium des ganz einzigartigen Sprachgebrauchs, den Stier wahrhaft eine κοινή

[1] Stufen S. 461.

[2] In dem eben zitierten Brief spricht Stier von der „höheren Dialektik der Geistessprache, welche mit lauter geistlich-lebendigen, in der größten Einheit und Einfachheit zugleich die größte Vielheit und Fülle enthaltenden organischen göttlichen Grundbegriffen zu tun hat."

[3] Den Zusammenhang zwischen den Schriften des Alten und des Neuen Bundes zu erkennen, ist nach den „Andeutungen für ein gläubiges Schriftverständnis" (III, Vorwort S. V) die „Wurzel des „gläubigen" Schriftverständnisses". Wieder ist an die ältere heilsökonomische Auffassung zu erinnern. Vgl. die oben S. 174 Anm. 1 angeführten Theorien und Delitzsch, Die bibl. proph. Theol. S. 74.

[4] Stufen S. 462. „Gerade weil das Bibelwort überall zur Einigung des Manigfachen strebt, ist sein wesentlich einer Sinn vielmals ein Inbegriff dessen, was man für das gemeine Wort vielerlei Sinn heißen muß." — In einem Briefe (bei Witte, a. a. O. S. 349) spricht Stier von mehreren Sinnen, die als Zweige eines Stammes oder als perspektivistische Reihe von der Schale zum Kern erscheinen und auf einen innerlich zusammenfassenden Gesichtspunkt zurückzuführen seien.

Digitized by Google

κτίσις nennen will, in grammatisch-lexikalischem Betracht muß also das Erste sein. Ein zweites Moment verdient daneben Beachtung. Die Ausdrucksweise der heiligen Schrift ist das Gleichnis; alle Religionssprache ist „maschal", und für sie gilt der Satz, daß das Wort uns mit dem Verständnis wächst, also in immer tiefere Tiefen führt. Wir haben uns, nach Stier, die Bildlichkeit der Sprache durch die Vergegenwärtigung der Analogie zwischen höherer und niederer Welt, wie sie in der Schöpfung zum Ausdruck kommt, zu veranschaulichen[1]. Das Schriftwort hat zwar die Form der Menschenordung, aber da es der Geist Gottes ist, der in ihm spricht, sagt es natürlich mehr als dieses je tun kann. Die Beziehungen zwischen höherer und niederer Welt tun sich in ihm ganz anders auf als in den menschlichen Werken. Es ist eine „verklärte" Sprache, in welcher der im Geiste Redende spricht; so entsteht eine „heilige Symbolik", der eine Unerschöpflichkeit des Sinnes eignet[2], und diese ist keineswegs auf die sog. Gleichnisse der Schrift beschränkt. Vor allem im A. T. ist, nach Stier, alles immer zugleich „Weissagung und gottweiser Maschal für Forscher"[3]. Das System der Symbolik, das sich so ergibt, ist die eigentliche Grammatik der Bibel vom inneren Standpunkt aus. Anfang und Ende der uns vertrauten Geschichte sind verhüllt: von der Urvergangenheit kann Moses am Anfang nur symbolisch reden, und von der letzten Zukunft Johannes wieder nur symbolisch[4]. Ein durch das Ganze des biblischen Berichtes sich hinziehender symbolischer Zusammenhang ist so vorhanden, der in großen und geheimnisvollen, ihren besonderen Sinn in sich schließenden „Bildern" zum Ausdruck kommt. Stier nennt einige: ζωή, θάνατος, σάρξ, νόμος, δικαιοσύνη, δόξα, die mit keinem Schulgriechisch in ihrem biblischen Sinn zu verstehen sind.

---

[1] Auch das ist im Sinne des Coccejus etwa (Schrenk, a. a. O. S. 28 f.).

[2] Stufen S. 465.

[3] Ebd. Vgl. die bedeutsame Auseinandersetzung mit Stiers Psalmenwerk durch Umbreit: Ueber die typische Auslegung des achten Psalmes mit bes. Beziehung auf Herrn Rud. Stier (Theol. Stud. u. Kr. 1838, S. 599 ff.), wo die Gewaltsamkeit der Ausdeutung gerade eines alttest. Gedankenzusammenhanges aufgewiesen wird.

[4] Ebd.

Digitized by Google

Stier fordert zur Erfassung dieser „pneumatischen Symbolik" eine „pneumatisch-symbolische" Auslegung" [1].

Diese, der „Schöpfungsbildlichkeit" entsprechende Interpretation muß nun noch eine weitere Beziehung in sich aufnehmen, die in dem Gotteswort verborgen liegt [2]. Es ist die „Geschichts- oder Anstaltssymbolik" — die sich als die alte heilsökonomische Betrachtung herausstellt. Stier nimmt auch die Bezeichnungen Allegorie und Typus wieder auf [3]. In der Aufeinanderbeziehung von A. T. und N. T. — diese „typische Anstalt" bezeichnet Stier ausdrücklich als eine Schöpfung im kleinen, sie der kosmischen parallelisierend — spielen vor allem die Geschichten als allegorische und Persönlichkeiten als typische Bilder eine Rolle. Wir gehen auf das stark an der mittelalterlichen Hermeneutik orientierte Schema der Deutung (Anstaltsbilder, Vorbilder, Darbilder usw.) nicht weiter ein, das Stier an Stelle einer Theorie des Verstehens bietet. Er bestreitet nicht, daß an vielen Stellen, wo die Schrift einfach berichtet oder lehrt, der grammatisch-historische Sinn zum Verständnis genügt, aber er verweist darauf, daß in vielen andern, und bei steigender Vertiefung an immer mehr Punkten dieser Sinn nicht zureicht, und daß schließlich, wo sich, wie er sagt, gleichsam das Adyton erschließt, mit Recht von einem zweifachen Sinn zu sprechen sei; ein zweiter, nicht minder wirklicher, von den Worten gemeinter, tut sich neben dem buchstäblichen auf [4]. Hier legt sich die Annahme nahe, daß

[1] Stufen S. 464 u. 469. Vgl. den wichtigen Brief an Tholuck auf dessen Frage, wie ein „Zunächstsinn" und ein „Geheimsinn" nebeneinander bestehen könnten, Bonwetsch, a. a. O. S. 84.

[2] Es sind also drei Stufen des Sinnes und der Interpretation. Vgl. auch Stufen S. 474. „Die hl. Schrift ist ein Geist-Buch — wie Christus ein Gott-Mensch; das liegt in der Natur einer Offenbarung Gottes in Menschen- und des Geistes in Buch-Gestalt . . ." (an Tholuck, Bonwetsch, a. a. O. S. 91 f.).

[3] Stufen S. 469. „Die Symbolik der Geistessprache", sagt Stier, a. a. O. S. 480, „ist noch viel mehr ein organisches Ganzes, als irgendeine Grammatik, und die Typik der göttlichen Oekonomie beider Testamente schreitet in einem noch viel genaueren Pragmatismus fort als irgendeine Historie".

[4] Stufen S. 469 f. Von dem ewigen Sinn ist Andeutungen III. S. X die Rede, vor dem das Geschichtliche zurücktrete. — Sehr mit Recht fordert jetzt E. Weber (Das Geisteserbe der Gegenwart S. 68a 1) die weitere Aufhellung der Geschichte der heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise (vgl. S. 179 Anm. 4 u. Abschn. 7 u. 14). Vgl. auch Peterson, Z. f. syst. Theol. I, S. 468 ff.) S. 472.

Digitized by Google

der Geist in das Bibelwort manches gelegt habe, was den menschlichen Verfassern dabei nicht zum Bewußtsein kam[1]. Jedenfalls wird sich wohl immer wieder einmal ein mehrfacher, aber nie ein zweideutiger Sinn ergeben, die geheimere Bedeutung ist nach Stier nur die innere Seite desselben Wortes[2].

Nicht alle taugen zur Erhebung des tieferen Schriftsinns. Die „Universitätstheologie" soll sich nach Stier ruhig auf die Erforschung des Grammatisch-Historischen beschränken; sie soll nur nicht vergessen, daß ihre Betrachtungsweise nur eine erste Stufe darstellt, daß die „mystische Erleuchtung über das Innere und Geheime des Bibelworts" notwendig ist, weil man sonst eine Bibel behalte, die nicht ganz Bibel ist, und eine Inspiration, die nicht eigentlich inspiriert ist[3]. Diejenigen aber, die sich daran wagen, ermahnt Stier in der von ihm gegebenen Reihenfolge vorzugehen; er findet das bedeutsame Wort: eine pneumatische und mystische Auslegung, welche die richtige Wissenschaft scheut, ist nicht die echte[4]. Er wendet bewußt das von den andern gern gebrauchte Wort von der „Unbefangenheit" an, aber mit anderem Sinn: „recht unbefangen" soll bei ihm heißen „ganz befangen von den Berichten der heiligen Quellen", und er meint, wenn man sich in der Auslegung nur davon leiten lasse, werde sich „ganz ungesucht" eine typische Auffassung ergeben[5]. Vom rechten Mittelpunkt aus

[1] Stufen S. 473. Vgl. die Bemerkungen über Inspiration ebd.

[2] Eine gewisse Richtung und Normierung gibt auch das Beachten der Glaubensanalogie, die über alle „idia epilysis" triumphieren muß (Stufen S. 477).

[3] Stufen S. 474. Eine Verführung zum Verweilen auf dem grammatisch-historischen Standpunkt der Betrachtung ist für sie, nach Stier, die „leider" bestehende Notwendigkeit sich der „apologetischen Vermittlung und Verhandlung mit dem gelehrten Unglauben" zu widmen (a. a. O. S. 479).

[4] Stufen 475. Stier mahnt hier, nie die Grammatik über symbolischen und die Historie über typischen Deutungen zu vernachlässigen. Es ist aber nicht unmißverständlich, wenn er sich dann wieder (a. a. O. S. 477) gegen die pseudynomos gnosis der profanen Wissenschaft wendet, die nicht scheiden solle, was Gott zusammengefügt hat, und gemein heiße, was er geheiligt hat. Gewiß soll die „Eine Schrift" nicht „gebrochen" werden, aber auf ein so allgemein ausgesprochenes Prinzip würde sich dann jede, auch eine nicht begründete Ausdeutung berufen können.

[5] Stufen S. 475. Stier hat in mehreren bemerkenswerten Briefen (abgedr. bei Witte, a. a. O. S. 236 ff., 348 ff. u. ö.) gegen Tholuck, der sich

Digitized by Google

— Christi Person und Wort — gilt es auf eine, nur seiner Wahrheit und Weisheit würdige Weise zu verstehen; wie Stier sagt, bitte man ihn als den Meister der Schrift „ohne Vervielfältigung und Zerstreuung des Gemüts durch den gelehrten Ballast, den die Blindheit des Unglaubens von allen Seiten herbeigefahren hat“ [1], daß er „das Verständnis dessen öffne, was über ihn geschrieben steht“ [2].

Es sind nur allzu allgemeine und blasse Umrisse, die diese Lehre von der Auslegung bietet. Wie wir schon hervorhoben, ist sie mehr eine Anweisung zum erbaulichen Gebrauch als eine methodische Systematik der Interpretation [3]. Daß gegen

in die Typologie seines Freundes nicht finden wollte, seinen hermeneutischen Kanon verteidigt. Die Abweichungen beider in der Stellung zur Schrift (Messianität, Typik, Alttest. Zitate) kommt in dieser Korrespondenz in lehrreicher Weise zum Ausdruck. Stier verweist auf die große Gleichung Schrift und Natur. Wie in der Natur alles Ahnung, Weissagung der Uebernatur sei, so müsse auch in der Schrift alles typisch aufzufassen sein. Tholuck anwortet, wenn die Stelle: „Wie lieblich sind die Füße derer“ . . . typisch auf die Apostel zu deuten sei, sähe er nicht ein, warum es nicht auch ein Typus (auf Christus) sei, wenn Cäsar schreibt: veni, vidi, vici, „warum nicht jedes Deiner und meiner Worte Typen sind, die in China oder Amerika erfüllt werden“. Mindestens aber müsse Stier dann den Auslegern anderer Religionsschriften die gleiche Hermeneutik zugestehen („ebenso legt Porphyrius und Macrobius den Homer aus“). Stier aber weiß sich als der Konsequentere und entgegnet überlegen dem Freunde: „Mit solchen gläubigen Exegeten, wie Du bist, haben die Neologen noch gutes Spiel — sie werfen Dir mit allem Recht Inkonsequenz vor und verlangen, Du sollst das, was Du einmal zugibst, nun auch überall durchführen wie sie . . .“ (S. 240). Tholuck antwortete hierauf: „Ich erkenne jetzt mit Dir an, daß es verdächtig ist, aus den Klassikern die Interpretationsgesetze in die heil. Schrift hinübernehmen zu wollen, ohne die Möglichkeit zuzugeben, daß die Schrift andere und tiefere Auslegungsgesetze aufstellen könne“ (S. 240). Er führt dann aus, wie sich ihm inzwischen aus dem Gedanken der Gleichung von irdischer und himmlischer Theokratie die typologische Betrachtung Stiers, besonders für das Verständnis des A. T. näher gelegt habe.

[1] Stufen S. 476. So auch Andeutungen III, S. X.

[2] „Denn das tiefste Geheimnis, davon Gottes Buch im innersten Sinn überall redet, und dessen Symbol und Typus zugleich selbst die Geschichte Christi . . . . für uns werden soll, ist der Weg des in uns geborenen mystischen Christus durch Leiden zur Herrlichkeit.“

[3] Die Literatur der Auseinandersetzung mit Stier — Umbreit urteilt in der oben (S. 189 Anm. 3) herangezogenen Abhandlung, derjenige Ausleger, der seinerzeit die typische Interpretation des A. T. am weitesten triebe, habe bis dahin (1838) das Schicksal gehabt mehr ignoriert als bestritten zu werden — verzeichnet Reuß, Die Gesch. der hl. Schriften S. 665.

Digitized by Google

die inhaltlichen, ins Dogmatische hinüberspielenden Bestimmungen manche Bedenken zu erheben sind, wurde auch erwähnt. So wird denn auch in der Folgezeit von keiner Seite ein Fortschritt für die hermeneutische Theorie in dieser Lehre erblickt, und die formalen Mängel wie die inhaltlichen Schwierigkeiten haben sie, wie die Exegese ihres Urhebers, in einen gewissen Verruf gebracht.

7. Die hermeneutische Lehre Becks.

In unseren Tagen ist der Versuch gemacht worden, die hermeneutische Theorie Joh. Tob. Becks[1] zu neuem Leben zu erwecken und an sie anzuknüpfen[2]. Dieser Umstand allein würde es schon rechtfertigen, die Lehren des großen Biblizisten in dem Zusammenhang der Entwicklung zu betrachten, in den sie sich freilich etwas widerwillig einfügen. Auseinandersetzungen mit der zeitgenössischen oder unmittelbar vorangehenden Hermeneutik finden wir bei Beck so gut wie gar nicht[3]; eigen-

[1] Johann Tobias Beck (1804—1878) ist ein Landsmann und in gewissem Sinn Nachfolger Alb. Bengels. Theologisch mehr oder weniger Autodidakt, war Beck zunächst als Prediger, dann als Professor in Basel tätig. Seit 1843 wirkte er als Professor in Tübingen, aufs höchste beliebt und geschätzt bei seinen Schülern, mit der Ausarbeitung und dem Vortrag seines eigentümlichen Lehrsystems beschäftigt. Seine Vorlesungstätigkeit war eine sehr umfassende. In ihm hat der an einer gemäßigten Inspirationslehre festhaltende Offenbarungsglauben einen seiner markantesten Vertreter in der Hermeneutik des 19. Jahrhunderts gehabt. Die Hermeneutik ist Beck aufs engste mit der Dogmatik, man muß sagen, mit seiner Dogmatik verbunden.

Biographisch orientiert: Riggenbach, Joh. Tob. Beck 1888. Seine zahlreichen Schriften und Lit. über ihn ADB. Bd. 46, S. 297 ff., Pr. RE. Bd. 2 S. 500 ff., RGG.² I, 844.

Vgl. auch Elert, Der Kampf um das Christentum S. 154 ff.; Lütgert, Die Rel. d. Idealismus III, S. 187 ff.

[2] Girgensohn vor allem hat sich auf Becks hermeneutische Lehre berufen (Die Inspiration der hl. Schrift S. 3).

[3] Trotz dankbarer Anerkennung fördernder Einflüsse von älteren und neueren Schriften weiß Beck die Grundlage seiner Arbeiten in sich zu einer Zeit entstanden, in der er „keine Systeme“ kannte außer dem „in seiner unverkennbaren Lebenstiefe sich ihm aufdrängenden Christlichen“. (Einl. in das System christl. Lehre S. VI. VII.) Trotz der Nachweise über Becks Beschäftigung mit älterer und neuerer Literatur, die sein Biograph gibt (Riggenbach, a. a. O. S. 301 ff.), wendet dieser auf ihn ein Wort an, das über Lavater gesagt worden sei: „Er ist ein Mann Gottes ohne Genealogie.“

Digitized by Google

wüchsig wie seine ganze Theologie[1] ist auch seine Lehre von der Schriftauslegung. Eine eigenartige — bis ins Termino-

---

Mit der Hegelschen Spekulation ist J. T. Beck immerhin frühzeitig bekannt geworden. 1834 brachte die Tübinger Zeitschrift für Theologie seine „Bemerkungen über die Hegelsche Philosophie aus Veranlassung der Göschelschen Schrift: Der Ironismus des Gedankens" samt einem Nachtrag (dazu Riggenbach, a. a. O. S. 132 ff.). Die Einheitlichkeit der Methode wird besonders hervorgehoben; durch sie erst werde, so fügt Beck ganz im Sinne seiner späteren Theorie hinzu, das Denken zur „Reproduktion der lebendigen Realität". „Lebendige Entfaltung", „Lebenssystem", „Organismus" — das wird in dieser Konstruktion gefunden, die das Resultat des Denkens schon im Grunde enthalten sein und wieder als entwickelten Grund ansehen läßt. Erscheint so die Methode brauchbar für die Beck vorschwebende „monistische" Betrachtung, so vermißt er die Bestimmung des Grundes als Gott, tadelt den Beginn mit einem subjektivierten Denken, den Gebrauch der Negation, das Werden des menschlichen Wissens zum absoluten, die immanente Auffassung von der Offenbarung.

Das System der christl. Lehre setzt sich dann besonders bei der Erörterung des Begriffs der Religion mit Hegel auseinander (a. a. O. S. 53 u. ö.) wie sich auch die Proleg. der Glaubenslehre in ihren grundsätzlichen Erörterungen über Philosophie und Religion (§§ 3—6) auf ihn beziehen. (Vgl. bes. § 3 über das absolute Wissen.) Dort (S. 19 ff.) der Hinweis darauf, daß die Spekulation niemals imstande gewesen wäre, den spezifischen Inhalt des Christentums aus sich heraus zu erzeugen, daher sie auch kein Recht habe, ihn in „selbständige Konstruierung und Verwaltung" zu nehmen.

[1] Bemerkenswert sind die kurzen, aber scharfen Auseinandersetzungen mit den führenden Dogmatiken der Zeit: Glaubensl. Prol. § 7 S. 109 ff. auch S. 24 ff., so mit Schleiermacher, Lutz, v. Hofmann, Rothe u. a.

Wir können hier leider nicht auf die Beziehungen der Hermeneutik Becks zu der Bengelschen im einzelnen eingehen. Die theoretischen Winke zur Hermeneutik, die letzterer seinem berühmten Gnomon Ni Ti in quo ex nativa verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas sensuum coelestium indicatur 1724,[8] 1887 vorausschickte und dessen tiefreichender Einfluß, vor allem auf den süddeutschen Pietismus, verdienten wohl eine Einzeluntersuchung. Vgl. einstweilen — zugleich als Ergänzung zu Verstehen I, S. 15 Anm. 2 —: Burk, Bengels Leben und Wirken[2] 1832, bes. S. 229 ff. über seine exeget. Grundsätze; ders., Bengels Literar. Briefwechsel 1836, v. d. Goltz, Die theol. Bedeutung Bengels u. seiner Schule (Jahrb. f. dtsche. Theol. 1861, S. 472 ff.), Wächter, J. A. Bengel 1865, bes. S. 180 f., Reiff, J. A. Bengel u. seine Schule, 1882, Ritschl, Gesch. d. Pietismus III, S. 62 ff., Nestle, Bengel als Gelehrter 1893; Pr. RE. Bd. 2. S. 597 ff.; RGG.[2] Bd. I, S. 897.

Die eigentümliche Geschichtsbetrachtung, auch im Hinblick auf die Schrift, („eine unvergleiche Nachricht von der göttlichen Oekono-

Digitized by Google

logische hinein reicht die Originalität —, eine eigenwüchsige Religionsphilosophie gibt den Hintergrund ab, auf dem wir, nicht ausgeführt, aber in einzelnen mächtig zusammengeschlagenen Stücken den Bau seiner Hermeneutik sich erheben sehen [1].

mie bei dem menschlichen Geschlechte ... als ein schönes und herrlich zusammenhängendes System") rückt Bengels Grundanschauungen jedenfalls ab von dem Hallenser Pietismus, mit dem er das hermeneutische Interesse teilt, bei dem das praktisch-erbauliche Moment aber ganz in den Vordergrund tritt. (Vgl. Ritschl, Gesch. des Pietismus II, bes. S. 285 ff. u. III, S. 62 ff. und Verstehen I, S. 15). Wichtig ist die Reserve gegenüber dem vernünftigen Erkennen (Belege bei Burk, Leben und Wirken S. 235 ff.), die Abwehr der Extreme, der nur wortmäßigen („ne quid nimis"; „alles Wissen blähet auf") und der mystisierenden Auslegung („wir müssen nicht begehren geistlicher zu sein als der Geist: wohl aber in der Sprache, darin Gott mit uns redet, beides — ihn verstehen und auch wieder mit den Menschen reden"), die Ueberzeugung von der Fülle des Sinnes („es ist kein Biegelein in der hl. Schrift, das nicht seine Kraft und Bedeutung hätte") und die hermeneutische Konsequenz („Trage nichts in die Schrift hinein, aber schöpfe alles, was du schöpfest, aus ihr, und lasse nichts von dem zurück, was in ihr liegt"), die Auffassung der Schrift als einheitliche, ihren Wahrheitserweis in sich tragende Bezeugung der göttlichen Oekonomie und weiter als geistleibliche Realität (samt den daraus folgenden Konsequenzen für ihre Natur), die differenzierte Inspirationstheorie und die Forderung gläubiger Aufnahmebereitschaft für ihr Verständnis.

Vgl. dazu einstweilen die interessanten Darlegungen Petersons, Das Problem der Bibelauslegung im Pietismus des 18. Jahrhunderts (Z. f. syst. Theol. I, S. 468 ff.), in denen auf den Unterschied aufmerksam gemacht wird, der in der Auffassung vom Wesen der hl. Schrift, bei aller Verwandtschaft (systema, regnum Christi) zwischen Bengel und Coccejus (vgl. auch über den Zusammenhang zwischen beiden Schrenk. Gottesreich und Bund S. 309 ff. 314 f.) besteht. Wenn der erstere, nach Peterson, in dieser mehr den „Lebensausdruck" als die Geschichte des Gnadenbundes Gottes mit der Menschheit (wie der letztere) sieht, entsprechend seiner organischen Auffassung der Bibel als einer geistig-leiblichen Realität, so steht ihm Beck zweifellos näher als seinem Vorgänger, — wenn auch zweifellos nicht so nahe wie Rothe an ihn zu rücken ist, der wie Hamann und Oetinger, an die er, Rothe, sich anschloß, mehr ausgesprochener Theosoph war als Beck. Wenn Coccejus und Bengel eine Hauptaufgabe der Auslegung, auf dem Oekonomiegedanken fußend, in der Theologie der Weltgeschichte sehen (so Schrenk, a. a. O. S. 314), so gehen sie hier übrigens deutlich Joh. v. Hoffmann voraus, während dieses Anliegen bei Beck mehr zurücktritt. (Vgl. auch Delitzsch, Die bibl. prophet. Theol. S. 6 ff. 74 ff., 164 ff.)

[1] Wir legen zugrunde: Einleitung in das System der christlichen Lehre oder propäd. Entwicklung der christlichen Lehrwissenschaft. Ein

Digitized by Google

Hier ist schlechterdings wenig mehr zu spüren von der strengen Scheidung, die Ernesti und seine Nachfolger zwischen dem Verfahren der Auslegung und der ihnen stets etwas verdächtigen Deutung und Anwendung im Dienst der Religion, Philosophie oder Kunst hatten gemacht wissen wollen. Und wenn noch die vom Schleiermacherschen Geist berührten Theoretiker wie Lücke und Germar die Unantastbarkeit, Notwendigkeit und Bedeutung der grammatisch-historischen Interpretation anerkannt und sichergestellt hatten und lediglich als Vollendung und Krönung der Verstehensarbeit eine spezifische Deutung hatten zulassen wollen, so stellt sich für den Württemberger Theologen die Sache anders dar. Keine Trennung von Dogmatik und Auslegung, keine gesonderte Behandlung — unter Anerkennung der Wechselbeziehung — bei gleichen Rechten, kein Verzicht auf Philosophie und vor allem nicht auf den subjektiven Faktor bei der Auslegung. Wir haben im Verlauf der Darlegungen dieses Kapitels die wachsende Bedeutung feststellen können, die in der hermeneutischen Theorie das Prinzip des persönlichen Erlebens, der subjektiven Erfahrung, das Charisma spielt; Olshausen und Stier sahen wir hier unmittelbar von der pietistischen Hermeneutik lernen, Beck bezeichnet den Höhepunkt dieser Lehrmeinungen. Soweit gerade diese Anschauungen sich überhaupt in einem Begriffszusammenhang ordnen lassen, so weit hat Beck sie in ein System zu bringen gesucht. Er hat vor allem das eine große Problem, wenn auch nicht deutlich erkannt, so doch gefühlt: wie nach der Subjektivierung der Verstehensbemühung der objektive Charakter ihrer Resultate sicherzustellen sei. In seiner Lösung des Problems freilich

---

Versuch 1838 [2] 1870 abgek.: System. Darin abgedr. die (ursprünglich in der Tübinger Theol. Zeitschrift 1831 erschienene) Abhandlung: Bemerkungen über messianische Weissagung als geschichtliches Problem und über pneumatische Schriftauslegung. Ferner: Versuch einer pneumatisch-hermeneutischen Entwicklung des 9. Kap. im Briefe an die Römer 1832 (abgek. Versuch); zur Aufnahme des letzteren vgl. die bei Riggenbach (a. a. O. S. 129 f.) mitgeteilten Urteile, besonders das von Tholuck. Außerdem: Vorlesungen über Christliche Glaubenslehre (her v. Lindenmeyer) 1886, vor allem Band I Proleg. u. Einl., die für die Auslegungstheorie Becks von der größten Bedeutung sind (abgek.: Glaubensl.). — Ueber die Lehrweise Becks vgl. die anschauliche Schilderung Biedermanns aus der Basler Zeit, die Riggenbach a. a. O. S. 204 mitteilt.

Digitized by Google

sehen wir dann die ganze Kompliziertheit und Schwierigkeit der Grundlegung gerade der theologischen Auslegung, wenn einmal ihr Sondercharakter anerkannt wird.

Es ist nicht unsere Sache, den dazu in erster Linie Berufenen die schwierige Aufgabe, den Gedankengehalt der Beckschen Theologie im Zusammenhang zu entwickeln und zum theologischen Denken der Gegenwart in Beziehung zu setzen, diese notwendige und verlockende Mühe, abzunehmen. Wir haben lediglich soviel davon sichtbar zu machen, daß der Ort zu erkennen ist, den die Lehre von der Auslegung in seinem Lehrsystem einnimmt, und eben diese Lehre in ihrem Grundriß deutlich wird.

Es ist charakteristisch, daß Becks Hermeneutik nur dem deutlich werden kann, der seine Lehre von der Offenbarung kennt. Zwar — diese Tatsache ist bedeutsam, so wenig sie beachtet worden ist —: auch Beck kennt eine Auslegung, die sich nach allgemeinen Gesetzen richtet und die sogar die notwendige Voraussetzung für alle weitere und tiefere Interpretation ist [1]; bei der Erwähnung dieser „reinen" Hermeneutik, auf der sich die „theologische" aufbauen soll, beruft sich Beck auf einen Theoretiker der Hermeneutik, dessen System recht weit von seinem eigenen absteht. Er zitiert Lücke dafür: „die volle Aufgabe der biblischen Hermeneutik, die allgemeinen hermeneutischen Prinzipien so zu konstruieren, daß das eigentümliche theologische Moment auf eine wahrhaft organische Weise damit vereinigt werden kann, und ebenso das theologische Moment so zu gestalten und zu stellen, daß die allgemeinen Prinzipien der Auslegung ihre volle Geltung behalten" [2]. Daß die Lösung dieser Aufgabe bei Lücke jedenfalls anders ausfallen mußte — und wir sahen, wie er sie löst — als Beck sie auch nur auffassen konnte, ist klar. Hier ist aber der, freilich dünne Faden, der die Verstehenslehre Becks mit der seiner bekannten Zeitgenossen und Vorgänger von der — mehr — historischen Richtung verbindet [3].

[1] Vgl. unten u. Versuch S. 160.

[2] Versuch S. 159, 160; die gram.-hist. Interpretation soll nicht nur die Autorität eines „negativen Kriteriums" haben, sondern die höhere muß in ihr wurzeln.

[3] Es ist interessant, daß Beck einmal ausdrücklich für die Darstellung der allgemeinen Hermeneutik auf die Grundlinien Asts (vgl. Verstehen I, S. 31 ff.) verweist, die auch für die theolog. Auslegung anwendbar seien (Glaubensl. S. 548).

Digitized by Google

Wir kommen auf den eben zitierten Satz noch zurück. Beck als Hermeneutiker, sagten wir, ist nicht zu verstehen ohne seine Lehre von der Schrift[1]. Ihr sind denn auch wichtige Abschnitte in seinen Werken über die Glaubenslehre gewidmet[2]. Beck meint, wie philosophische Schriften nur unter bestimmten geschichtlichen und geistigen Voraussetzungen entstehen können, so setzt die Entstehung göttlicher Schriften ein eben solches Walten der göttlichen Offenbarung voraus, und er scheut nicht den Zirkel, den dann die These einschließt, eben die sichtbar und hörbar dargelegten Offenbarungstatsachen, aus deren Focus, wie er sagt, die Schriften hervortreten, seien der Stempel ihrer Göttlichkeit[3]. So hoch diese Theologie die Bedeutung der praktischen Wirkung der Schrift einschätzt, die Tatsache, daß gerade mit dem Inhalt dieser Schriftensammlung sich, wie Beck sagt, das Christentum in der Menschheit „habilitiert" hat, so gewiß will er damit nichts „wissenschaftlich beweisen"[4]. Nur das „moralische Vertrauen" wird durch solche Ueberlegungen geweckt[5]. Die innere Erkenntnis der

[1] Beck stellt der philosophischen und der theosophischen Gnosis, die die biblischen Wahrheiten nur als Veranlassung zur Entdeckung neuer Erkenntnisse nehmen, die gläubige Gnosis gegenüber, die er dadurch charakterisiert sieht, daß sie die Wahrheit aus der christlichen Lehrschrift gläubig empfängt und die bibl. Offenbarung mit den Hilfsmitteln der Wissenschaft dem denkenden Geist zum Bewußtsein bringen will (System S. 26). Hier ist die nahe Verwandtschaft mit Rothe deutlich (siehe unten Abschn. 10).

Die hl. Schrift selbst gibt uns, nach Beck, eine psychologisch wie geschichtlich wahre Darstellung der Religion in ihrer wesenhaften Genesis in Mensch und Gattung (System S. 58). Vgl. auch die bei Riggenbach (a. a. O. S. 35) mitgeteilte Anweisung Becks zur Lektüre der hl. Schrift (... „lernen Sie und üben Sie sich fort und fort, Schrift mit Schrift zu verbinden, für das, was Sie in der Schrift lesen, die Begriffe in ihr selbst aufzusuchen, Schrift aus Schrift zu verstehen, und daraus Stein an Stein zu bauen unter den Augen und der Anrufung des Herrn".).

[2] System, §§ 82—101.

[3] System, S. 208 über die Stellung der Schrift im Offenbarungsorganismus s. unten S. 201 f.

[4] Glaubenlehre S. 3 ff.

[5] Dieses moralische Moment wird als „Grundlage jeder richtigen Stellung zum Christentum" (Glaubensl. Prol. § 1) zum Ausgangspunkt der Dogmatik Becks. Immerhin müssen beide, das moralische und das intellektuelle Element zusammenwirken, keins darf ausfallen. (Religiöser und wissenschaftlicher „Zelotismus"). Der „moralischen Hungersnot" und dem „Erkenntnisdurst" — beiden muß Genüge geschehen (Glaubensl. S. 11 ff.).

Digitized by Google

Wahrheit des Evangeliums samt dem darauffolgenden „scientifischen“ Begriff und Beweis wird nicht durch die äußere, sondern die geistige Macht des „Lehrworts“ herbeigeführt[1]. Jede geistige Erkenntnis aber macht sich, nach der Ueberzeugung des schwäbischen Theologen, nicht ohne ihrer Natur entsprechende Bedingungen[2]. Eine gewisse „subjektive Eigentümlichkeit“ muß dem betreffenden Objekt entsprechen. Das heißt, eine bestimmte formelle und materielle Vorbildung macht sich jeweils erforderlich dafür, daß aus bloßen Kenntnissen und Reflexionen „Erkenntnis“ wird[3]. Ueberall, meint Beck, auch in der Philosophie muß man erst auf Treu und Glauben („Lernglauben“) sich in die Schule begeben, um die jeweilig notwendige Vorbildung sich zu verschaffen und dann allmählich dahin zu gelangen, in eigener Prüfung dazu Stellung zu nehmen, nämlich das betreffende Objekt — man beachte die beiden Bestimmungen in ihrer Aufeinanderfolge — geistig zu erkennen und wissenschaftlich sich anzueignen[4]. „Geistige Assimilierung“ bezeichnet Beck als die formelle Grundbedingung aller wahren Erkenntnis, wie Erfahrung die materielle ist[5].

Auf dieser Basis erst[6] kann sich die weitere Ausbildung der Erkenntnis dann vollziehen[7].

---

[1] Glaubensl. S. 6. [2] Glaubensl. S. 7.

[3] Vgl. die Ausführungen Glaubensl. S. 67 f. Wie auf künstlerischem Gebiet ästhetischer Sinn, so ist auf religiösem religiös-moralischer erfordert. Das sei keine petitio principii. Beck meint: regelrechtes Denken allein tue es noch nicht; es gibt, nach ihm, keine Wissenschaft, die nur daraufhin, daß einer Vernunft hat, auf ihrem speziellen Feld seiner Beurteilung Gültigkeit einräumt (Glaubensl. S. 81). Nur ein „mit dem moralischen Lebenssinn geeintes Nachdenken“ sei moralisch urteilsfähig, religiös qualifiziert allein ein auf Gott gerichtetes (a. a. O. S. 68).

Dazu die Darlegung über die entsprechenden Bedingungen der spezifisch-christlichen Glaubenserkenntnis. Glaubensl. § 6.

[4] Glaubensl. S. 7.

[5] Glaubensl. S. 70 f. Nicht totes Wissen, sondern „angebildeter“ lebendiger Inhalt muß die „Erfahrung“ sein. Nur langsam wächst sie, mit der Ausbildung unseres persönlichen Seins.

[6] Durch die Assimilation, so wird Glaubensl. S. 73 ausgeführt, bilden sich immer mehr lebendige Berührungspunkte zwischen uns und dem Gegenstand. So kann das Denken ein diesen wahrhaft reproduzierendes Erkennen — vgl. unten S. 206, Anm. 1 — produzieren: eine nicht bloß „ideologische“, sondern „ontologische“ Aneignung. Andrerseits werden durch die besonderen Gehalte dieser Bemühungen auch wieder unsere

Digitized by Google

Als Grundbedingung für die Auffassung der christlichen Lehre erscheint also, da das Christentum sich die moralische Bekehrung des Menschen angelegen sein läßt, eine moralische Erkenntnisfähigkeit, und zwar nicht nur als allgemeine Anlage, sondern als persönliche Durchbildung des Einzelnen[1]. In diesem Stadium der „moralischen Annahme" ist zunächst noch keine Erkenntnis vorhanden oder notwendig[2]. Das moralische Grundverhältnis allein ist ausschlaggebend und entscheidend für das Verhältnis des Einzelnen zu den Aussprüchen der Schrift[3]. Soviel von ihnen sich dem Forschenden in diesem Verhältnis öffnet, soviel versteht er[4], soviel „bekommt er heilige Schrift", gleichviel welchen Ursprungs diese ist, wer sie verfaßte usw. Die Abschnitte und Stücke der Schrift, die sich so noch nicht „legitimiert" haben, kommen dann bei der an das Erste sich anschließenden fortschreitenden Erkenntnis dran und so bereichert sich, abgesehen noch immer von dem Ursprung der Bücher, unser Wissen von ihnen. Hat sich, meint Beck, die solide „Prämisse" bewährt, so wird auch der eigentümliche Autoritätsanspruch der Bibel gehört werden können[5]. Und aus dem unmittelbaren Wissen, dem subjektiven Glauben, entwickelt sich allmählich das Verstehen oder Begreifen, das Wesenserkennen an Stelle des

Denkbestimmungen bereichert und modifiziert. Die Wahrheit wird so, wie Beck im Zuge dieser bemerkenswert modern anmutenden Erörterungen sagt, „System in unserm geistigen Leben". — Auf das Eigentümliche dieser hegelianisierenden Erkenntnistheorie können wir hier nicht näher eingehen.

[7] Eine wechselseitige Vervollkommnung der konkreten Erkenntnisse und der einheitlichen Zentralanschauung ergibt sich so. Sie wird (Glaubensl. S. 76) formuliert als „Diakrise der speziellen Unterschiede und einheitliche Verbindung".

[1] Glaubensl. S. 82 ff.

[2] Nur die moralischen Grundfragen, heißt es Glaubensl. S. 84, kommen der moralischen Natur dieses Grundverhältnisses gemäß in Fluß. Also noch nicht (ebd.) die Lehren von der Offenbarung, Theopneustie usw. Von Offenbarung kann hier nur soweit die Rede sein, als „dem Menschen das Moralische eben göttlich ist".

[3] Glaubensl. S. 84.

[4] Freilich darf diese Erkenntnis für keine rein rationale gehalten werden. Glaubensl. S. 88 ff. wird gegen die Philosophie polemisiert, weil sie logische und sittliche Ueberzeugung nicht auseinanderhalte, bzw. letztere durch erstere ersetzen wolle.

[5] Glaubensl. S. 87.

Digitized by Google

moralischen Bewußtseins, der Erfahrung der Wahrheit[1]. Vergleichen wir die heiligen Schriften mit anderen „Literaturgestaltungen", so zeigten sie, auch den verwandtesten gegenüber, erstens im allgemeinen ihrer Physiognomie, in Ausdruck und Sinn, Welt- und Gottesbegriff, Geschichts- und Naturanschauung, einen scharf unterscheidenden, gemeinschaftlichen Stempel[2]. Bei aller Gemeinsamkeit — über deren Wesen und Grund gleich noch zu reden sein wird — bewahren die einzelnen Schriften ihre individuelle Eigentümlichkeit, bilden sie aber als ganzes in dem unverkennbaren inneren Fortschreiten, das sie darstellen, einen „lebensinnigen Organismus", ein unvergleichliches System, das seine Gestaltung, wie Beck meint, nur erhalten konnte unter der konzentrischen Bildungskraft eines Geistesprinzips, das, erhaben über die herrschenden Zeiteinflüsse, welche die übrige Weltliteratur durchgehend beherrschen, die Einheit seiner Entwicklung nicht nur behauptet, sondern in fortschreitender Tätigkeit immer weiter ausbildet[3]. Das ist der die gesamte Theologie Becks beherrschende Gedanke von dem in der heilsgeschichtlich aufzufassenden Geschichte sich darstellenden Offenbarungsprozeß[4]. Seine Urkunde ist die heilige

[1] Glaubensl. S. 96. Vgl den Abschnitt über die Entwicklung des Vernunftwissens (S. 90 ff.); diese Bestimmungen (Verhältnis von quod sit und quid sit) gemahnen stark an Hegels Darlegungen über Vorstellung und Begriff in der Religionsphilosophie.

[2] System § 84. Sie erscheinen darum nach Beck vom Standpunkt der übrigen Weltbildung als eine „wahre Anomalie". Sie stehen dieser aber mit der „oberrichterlichen Gewalt des unbestechlichen Gewissenszeugnisses" gegenüber (System S. 212).

[3] System S. 213, vgl. S. 58 ff. Ueber den inneren Zusammenhang der Offenbarung vgl. auch S. 30 ff. mit der Forderung: „Als ein Lebensbaum" (Vergleich mit Eiche als Keim und Baum) „muß die Glaubensoffenbarung von uns in ihrer genetischen Selbstproduktion durchforscht werden" (System S. 32). Immerhin ist das Organismusbild weniger plastisch und im Vollsinn zu nehmen als bei Bengel, für den es die Grundlage zu theosophierenden Auffassungen abgibt (vgl. Peterson, a. a. O. S. 469 f.). Ueber die Typik: § 78 u. unten S. 209 Anm. 1. Dazu Glaubensl. Einl. § 3 u. S. 472 ff.

[4] Das Hauptstück hierzu: System §§ 39—60; § 61 die Definition der christl. Offenbarung; § 60 die Hauptgliederung des ganzen Offenbarungsorganismus (vgl. dazu Glaubensl. S. 144 ff. 289 ff.). Ueber die Entwicklung der allgemeinen Offenbarung Glaubensl. S. 282 ff. Jede besondere legitimiert sich durch ihr Verhältnis zur Grundoffenbarung

Digitized by Google

Schrift[1]. Was zweitens den Inhalt anlangt, so rechtfertigt und legitimiert sie sich selbst als die, die sie ist[2], einmal in der Erfahrung des Gewissens[3] als allgemeine Wahrheitsoffenbarung, sodann aber als in stetigem Fortschritt steigende subjektive Erfahrung auch von ihren besonderen höheren Wahrheiten und Darstellungen[4]; das heißt, wie Beck erklärt,

---

(Religion und Offenbarung sind für Beck [System § 20 Anm. 1 und Gl. S. 146 ff.] ursprünglich eins). Die bes. alttest. Offenb.: a. a. O. § 42, die christl. (die als nicht ableitbar, aus Gesetzen des Naturprozesses und reinen Denkens, sondern nur biblisch-theologisch bestimmbar bezeichnet wird) (System § 49 A 1 u. 145 A 1) wird nach Ausbildung und Gehalt ebd. §§ 48 ff. behandelt (entspr. Gl. S. 289 ff., über die Organisationsmittel der bes. Offenb. S. 296 ff., über die bes. S. 359 ff.). Ueber Christus als Zentrum vgl. § 52, Gl. S. 383 ff.

Wie jedem Organismus kommt auch dem der Offenbarung nach Beck eine ihm eigentümliche Fortpflanzungskraft zu, die sich in einen spezifischen Stoff und Mittel konzentriert: in der Schrift. System § 83. Gl. Einl. § 7.

[1] Glaubensl. Einl. § 7.

[2] „Das Ansehen von Schriften, deren Inhalt selbst nur durch Darlegung von Geist und Kraft sich legitimieren will, kann nur in derselben Weise und keiner andern sich begründen; wenn sie nicht selbst diese von ihrem Inhalt angesprochene Beweiskraft geltend machen, so erweisen sie sich eben damit als unecht. Das göttliche Ansehen unserer hl. Schrift begründet sich nicht durch eine bloß äußerlich historische Autorität oder empirische Momente, noch durch eine ideale Autorität, indem etwa die Idee einer Philosophie oder die Idee einer Kirche . . sie erst als sich selbst conform kanonisieren müßte, sondern es begründet sich durch das göttl. Realzeugnis, welches unsere Heilige Schrift selbst in allen Perioden der Geschichte und der Kirche von sich ablegte, und an jedem einzelnen Gewissen ablegt" (System S. 221/2). Dazu Glaubensl. Einl. §§ 6 u. 7, bes. S. 437 über „Erfahrungserkenntnis" mit dem Nachweis des Zirkels, der in der Begründung der Göttlichkeit der Schrift auf dem Nachweis der Inspiration liege. „Glaubens"überzeugung macht sich nur „geistig", durch „innerliche Wahrheitskraft des göttlichen Geistes" (a. a. O. S. 436 u. 461).

Ueber die „Beweise" (Affektionen) der Schrift ebd. S. 402 ff. Vgl. S. 205 Anm. 2.

[3] Ueber die Lehre vom Gewissen vgl. System § 18.

[4] Vgl. die Darlegungen über subjektive und objektive Religion §§ 25 ff. und über die Selbstrechtfertigung der christl. Offenbarung (§§ 62—70) und bes. Glaubensl. S. 186 ff., 202 ff. Das Christentum macht sich also nach Beck „anheischig, jedem, der eine Probe machen will, durch eigene Erfahrung sich zu erproben, Joh. 1, 46 f.; 7, 17; und seine Wahrheiten darzulegen nicht nur als geistige Gedanken und Ideen, die anderswoher erst müßten lebenskräftig gemacht und durch außer ihnen liegende

Digitized by Google

„der die Schrift durchwehende Geist ergreift uns selbst immer mehr, so daß die berechtigte Hoffnung entsteht von den so bereits erleuchteten Stellen der Schrift werde sich das Licht auch auf die noch dunkeln verbreiten — bei treuem Forschen[1]. Aus dem durch Gewissen und Schrifterfahrung hervorgebildeten lebendigen Glauben[2] erzeugt sich nun schließlich, wie Beck, dem wir hier wörtlich folgen, ausführt, immer mehr „ein geistliches Verstehen und Erkennen der Schrift als göttliche Offenbarung in ihrer ganzen objektiven Erscheinung“ [3].

Die Uebereinstimmung der Geschichten und Lehren untereinander, die Konformität der entscheidenden Begriffe der subjektiven Erfahrung vertieft sich immer mehr. Ein Lebenssystem wird in dem Kreislauf der durch die verschiedenen Bücher sich hinziehenden Religionsentwicklung erkennbar, das aufzufassen ist als die Genesis der Wahrheit, ihre Grundlegung, Heranbildung und Vollendung[4]. Dem muß die von Beck in der exegetischen Praxis mit besonderer Begabung und Vorliebe geübte und theoretisch gerechtfertigte, an dem alten hermeneutischen Grundsatz von der analogia fidei orientierte Betrachtung und Behandlung aller Einzelbücherabschnitte und -stellen der Bibel aus dem Ganzen heraus entsprechen[5]. Beck entwirft dazu die von ihm sog. realgeneti-

---

Mittel realisiert werden, vielmehr als Kraft in sich selbst, die auch als Leben sich verwirklicht“ usw. System S. 161.

Dazu besonders Glaubensl. S. 447 über die Bezeugung der hl. Schrift als Organ des göttlichen Geistes.

[1] System S. 215. Glaubensl. S. 71 ff., 90 ff.

[2] Vgl. System S. 8 ff. u. bes. S. 10 ff. und die spekulative Darstellung der Glaubensentwicklung, Glaubensl. Prol. §§ 5 u. 6, Einl. § 2. Ueber den Unglauben u. seine Entwicklungsstufen s. System §§ 27 bis 38.

[3] Vgl. auch System §§ 86 ff. über die Bezeugung der hl. Schrift. Glaubensl. Einl. § 3, III—5 u. bes. § 7.

[4] System § 83. Charakteristisch ist die an Hofmann gemahnende Formulierung: das Lebenssystem des Glaubens ist zugleich das System unseres Lehrbegriffs (System S. 34; vgl. auch 145 bes. Anm.). Vgl. Glaubensl. S. 74 f. über die Reproduzierung des realen Wahrheitssystems als Wissenssystems.

[5] Zur genetischen Einheit der Schrift vgl. auch Versuch S. 160 und unten. — In seiner Basler Antrittsrede hat Beck seine Auffassung von der Schrift sowohl gegen die Vereinerleiung wie gegen diejenige abgesetzt, die in ihr eine Sammlung von Stoffen oder Erkenntnissen sieht, und hat sie als „vollständig entfaltetes und fest geeintes Lebenssystem“,

Digitized by Google

sche Methode[1], in deren Durchführung sich deutlich Einflüsse der dialektischen Spekulation verraten — sei es, daß sie von der Theosophie oder der idealistischen Philosophie herstammen. Sie will sich der Entwicklung des Glaubens anpassen, alle Bestimmungen, und nur solche, die die Sache selbst an sich hat, auch als Bestimmtheiten ihres Begriffs gewinnen[2]; aus dem Realorganismus der christlichen Lehre soll, wir sahen es schon, der Begriffsorganismus werden, indem an die Stelle der bloßen Unmittelbarkeit eben ihr eigener Begriff tritt[3]. Jedenfalls: Als vollendete Lebensgestalt hat die heilige Schrift — man beachte die Analogie zum menschlichen, als dem vollendetsten Organismus — Leib, Seele und Geist[4]. Der Leib, das ist ihre sprachliche und geschichtliche Seite, die von der historisch-grammatischen Auslegung aufgeklärt wird; was wir von ihr aus fassen ist der „allgemeine Sinn". Die Seele der Schrift wird durch die individuelle Eigentümlichkeit der Verfasser und handelnden Personen dargestellt; auf diese menschliche Innerlichkeit der Schrift bezieht sich die psychologische Auslegung, die den besonderen Sinn eruiert. Beck weiß gerade diese Art der Interpretation besonders feinsinnig zu charakterisieren; sie verleiht, wie er sagt, dem allgemeinen physiognomischen Umriß erst einen physiognomischen Charakter. Das Entscheidende aber ist das Dritte, das wir aus der Bibel erheben können: den Geist[5]. Die heiligen Schriftsteller nämlich wurzeln und bewegen sich nicht nur auf der allgemeinen historischen Grundlage des äußeren Lebens, noch bloß in den individuellen Begrenzungen des inneren, sondern ein göttliches Leben greift, wie Becks Bekenntnis lautet, als das herrschende Prinzip, nicht nur als ein Element, in ihr äußeres und inneres Leben ein. Das Pneuma aber ist nicht ein neben oder unter der Menschlichkeit der Schriftsteller Wirkendes, sondern ein in das Menschliche verwebtes, dieses bildendes und bestimmendes

ihr Zeugnis als „Genesis der Wahrheit" bezeichnet (Riggenbach, a. a. O. 186 ff.).

[1] System §§ 6, 7 ff. [2] System S. 34. [3] System S. 40.

[4] Vgl. auch System S. 269 f. Diese Parallelisierung der Struktur der Schrift mit der des menschlichen Körpers hat Beck schon in den „Bemerkungen über mess. Weissagung" an der Theologie des Origenes bewundert (Versuch Anhang S. 162 Anm). — Ueber ihre Bedeutung bei Bengel vgl. Peterson, a. a. O. S. 469.

[5] Vgl. System § 102.

Digitized by Google

Prinzip [1]. Becks eigenartige Lehre von der Theopneustie [2], von der — dynamischen — Durchdringung des göttlichen und menschlichen Geistes [3] hat sich uns damit erschlossen. Sie ist mit seinen hermeneutischen Lehren engstens verbunden. Den „göttlich-geistigen Sinn" also gilt es mit Hilfe der „pneumatischen" Auslegung zu erheben. Er ist freilich nicht unmittelbar aus dem sprachlich-geschichtlichen oder psychologischen Zusammenhang zu erschließen, nicht aus diesem menschlichen „An sich" kommt er [4], sondern — aus dem göttlichen Geist [5]. Der Geist selbst ist sein alleiniger wahrer, sein bester Ausleger [6].

Wie Olshausen betont auch Beck, daß der durch den göttlichen Geist eingelegte und durch die pneumatische Auslegung zu erfassende Sinn dem aus dem Wort-Individualgedankenzusammenhang nicht zuwider sein könne, durch den höheren Zusammenhang aber, in den er hineingehört, den rein menschlichen transzendiert [7]. Ehe wir noch einmal genauer zusehen, wie die höhere Auslegung nach den Vorstellungen des gelehrten Theologen nun also vor sich gehen soll, vergegenwärtigen wir uns noch einmal grundsätzlich das Verhältnis des Auslegers, des Menschen überhaupt, zur Schrift [8]. Beck bezeichnet es selbst als rezeptiv und reproduzierend; es ist jedenfalls passiv, denn die Schrift ist durchaus das produzierende Ele-

[1] System S. 275.

[2] System S. 228 ff., Glaubensl. S. 511 ff. Zur Geschichte des Begriffs der Theopneustie vgl. neben der in unserer Einführung genannten Lit.: Koelling, Die Lehre von der Theopneustie 1891 (höchst konservativ; für die ältere Zeit allenfalls brauchbar, die Beurteilung der neueren Erscheinungen [VII. Buch: „Die Neuzeit oder der Kampf ums Kleinod der Theopneustie nach Arsis und Thesis"] nicht verwendbar).

[3] Vgl. die Darlegung der drei Stufen (Darstellung der bereits positiv gewordenen Offenbarung, Geist besonderer Erleuchtung, Geist der fortschreitenden Offenbarung). System S. 235 ff. über die Theopneustie des A.T. und N.T. ebd. S. 253.

[4] Beck hat sich schon in einer seiner früheren Rezensionen gegen den in der Schleiermacher-Schule beliebten Ausgang vom christlichen Bewußtsein gewendet und gefragt, warum man dieses, das zuletzt doch nur das eigene sei, an die Stelle eines Geisterzeugnisses setze, das lautere Wahrheit und allein nütze sei zur Lehre für vollkommene Geistesmenschen. „Schriftgrund und Erbauung" sind die beiden Punkte, die er an dieser Auffassung vermißt. (Annal. d. ges. Theol. Nov. 1835; bei Riggenbach, a. a. O. S. 140). — Vgl. auch Glaubensl. S. 110.

[5] System S. 268. [6] System S. 275.

[7] System S. 276. Vgl. Versuch S. 159.

[8] System S. 257.

Digitized by Google

ment[1]. So darf er sich auf das ungemein charakteristische Wort des von ihm sehr bewunderten Bengel berufen: divinitus inspirata est scriptura, non solum dum scripta est Deo spirante per scriptores; sed etiam, dum legitur Deo Spirante per scripturam et scriptura ipsum spirante [2]. Der im Glauben wirkende Gottesgeist ist nach dieser Auffassung der einzig authentische Ausleger der Schrift, bzw. der in ihr enthaltenen Gedanken, ebenso wie er ihr Wahrheitsgarant ist[3].

Die theologische Auslegung — so nennt Beck seine hermeneutische Methode, die er als gläubig-wissenschaftlich bezeichnet, ohne freilich das Widerspruchsvolle, das in dieser Verbindung liegen muß, deutlich genug hervortreten zu lassen, — diese Auslegung muß, das ist das Grundprinzip seiner hermeneutischen Theorie, pneumatisch den Text im einzelnen und ganzen seines Sinnes mit hermeneutischer Gründlichkeit und reproduzierender Gedankenbestimmtheit entwikkeln[4]. Der natürliche Mensch, wieviel er auch an natürlicher

[1] Vgl. das Schema der Entwicklung des Glaubens. System §§ 10 ff. und Glaubensl., Proleg. bes. S. 28 ff., S. 202 ff., 234 ff. Beck betont ganz grundsätzlich den reproduktiven Charakter der menschlichen Erkenntnis. Die Wahrheit, die geistige Welt ist nach ihm ein selbständiges Reich (wie die Natur, diewir nicht schaffen, sondern in der wir leben), ein Reich, das wir „nicht aus unserm eignen Geist erst hervorspinnen und produzieren, sondern das selbständig sich uns offenbaren muß" (System S. 4). Es ist falsch anzunehmen, das Denken habe die Wahrheit ihrem Inhalt nach a priori in sich; im Gegensatz zu solcher falschen Gnosis sieht sich die „gläubige Gnosis" durchaus reproduktiv auf die Wahrheitsoffenbarung außer ihr angewiesen, was keinen Verzicht auf eine Beleuchtung dieser durch das Denken zu bedeuten braucht; die wissenschaftliche Erkenntnis kann, muß nicht den Glauben ergänzen (S. 6). Aber jedenfalls reproduziert die Vernunft nur soviel „christlichen Gehalt", als der Glaube in ihr produziert (S. 21). Das strengste Denken kann nichts aus sich, sondern ist auf den Glauben angewiesen, wie dieser auf die Offenbarung. — Darum kann Beck sagen (System S. 3): „Wir produzieren nie im eigentlichen Sinn, weder geistig noch leiblich, wir reproduzieren nur." (Vgl. System S. 115 u. ö.)

[2] System S. 258. — Nach Bengel „bearbeitet" die Schrift die Menschen. (Peterson, a. a. O. S. 470.)

[3] System S. 259. Vgl. für den Wahrheitserweis ebd. § 100.

[4] System S. 266. Vgl. bes. Glaubensl. S. 461: „Mit welchem Sinn man die hl. Schrift liest, darauf kommt es an". Um Geist und Wesen der Schrift zu erfassen ist als Grundlage das nötig, was Beck (a. a. O. S. 462)

Digitized by Google

Wissenschaft mitbringe, vernimmt vom Geist der Schrift nichts, denn dieser ist eben nicht natürlich, sondern übernatürlich; der geistliche Schriftverstand öffnet sich nur dem, der diesen Geist besitzt und von ihm sich leiten läßt[1]. Ein wirkliches Verständnis der in der Schrift enthaltenen Offenbarung war darum auch solange noch nicht möglich als ihr Gesamtzusammenhang noch nicht deutlich sein konnte: also vor dem Christentum[2]. Der „göttlich-vergeistigte Sprach-, Lehr- und Geschichtszusammenhang" muß also — das ist die erste Voraussetzung zur Ermittlung des pneumatischen Sinnes — gegeben sein. Die zweite aber ist damit verbunden: nicht nur ein Bewußtsein vom Geist genügt, sondern nur der wiedergeborene Ausleger erforscht und entwickelt nach den Worten Becks den göttlichen Zusammenhang der hl. Schrift im einzelnen und ganzen, erfasst ihren spezifischen, den „göttlich-geistigen" oder „pneumatischen" Sinn. Kein Vielsinn resultiert daraus, sondern ein „Vollsinn", der in seiner alles allgemein und einzeln begreifenden Einheit von der „gelehrt- oder hermeneutisch-pneumatischen" Interpretation aufzufinden ist[3].

Gewissenssinn nennt. Die höheren Wahrheiten der Schrift leiten dann weiter. Nur der „vermittelt sich" mit der in diesen Schriften enthaltenen Geschichte, der erst „vermittelt" ist mit dem religiösen Grund dieser Geschichte, dem Geist derselben (a. a. O. S. 465).

[1] System § 102. „Es ist also nicht der menschliche Natur-, Schul- und Kirchengeist, zu dem wir die Auslegung hinweisen, wenn wir sie pneumatisch werden lassen: es ist der heilige Geist des Glaubens, ohne den kein Erklärer den Glaubensgeist der Schrift versteht, wie ohne künstlerischen Geist niemand den Geist einer Schrift über die Kunst vernimmt. Wer überhaupt einen andern verstehen will, muß mit ihm auf demselben geistigen Standpunkt stehen, so auch der Bibelerklärer mit den heiligen Skribenten, die im heiligen Geistestrieb und Sinn schrieben" (ebd. S. 268 f.). — Die Stellung Becks zur Autorität der Kirchenlehre charakterisiert ein Biograph (Pr. RE. Bd. 2, S. 503) dahin: „Die Kirchenlehre als solche, rein für sich genommen, gilt gar nicht, sondern die Schriftlehre allein gilt, die Kirchenlehre nimmt nur unter den Deutungen einen hervorragenden (nicht einmal notwendig: den hervorragendsten) Platz ein und hat namentlich deswegen, weil sie in der Geschichte eine bestimmte Aufgabe zu erfüllen hatte und gut erfüllt hat, unsre Achtung anzusprechen."

[2] System S. 277. Vgl. §§ 39—47 die Charakterisierung der alttestam., §§ 48 ff. die der vollkommenen (christlichen) Offenbarung.

[3] System S. 279. Daß solches Beginnen nicht regellos und willkürlich zu sein brauche: Versuch S. 159. — In Becks Empfehlung der Tholuckschen Ausgabe des Kommentars von Calvin zu den neutest. Briefen

Digitized by Google

Kein logisch-grammatischer Vergleich mit ähnlichen oder nahestehenden Stellen ergibt das Verständnis einer Stelle aus dem einen großen Kontext, also: die gelehrte, hermeneutische Auslegung ist nichts ohne die pneumatische, sie dient ihr, insofern sie, wie wir schon sahen, den geistlichen Sinn auch in seiner allgemein menschlichen Grundlage und seiner individuell menschlichen Lebendigkeit kennen lehrt. So lautet Becks zweiter Grundsatz: Die pneumatische Auslegung muß die gelehrte in sich aufnehmen[1]. Was der dritte besagt, der vorschreibt, es müsse der Text im ganzen und im einzelnen mit reproduzierender Gedankenbestimmtheit wiedergegeben werden, wird deutlich, wenn wir hören, daß Beck in der Auslegung sowohl den menschlichen Typus wie den göttlichen Geist der Schrift in ihrem lebendigen Gedankenausdruck zur Berücksichtigung kommen lassen will[2]. Wie der Sprachgebrauch nicht nur als spezieller, sondern im Geist der ganzen Bibel verständlich gemacht werden muß, so muß die psychologische Entwicklung eines Textes seine Eigentümlichkeit im lebendigen Zusammenhang mit dem ganzen psychologischen Entwicklungsgang der Bibel darstellen, wie denn auch der geistliche Sinn nur aus dem Ganzen herauszuziehen ist[3]. Es ist eben in diesem Buch immer wieder eines auf das andere bezogen, so daß trotz ihrer Eigentümlichkeit jede Stelle, jeder Begriff, jeder Gedanke auf ein anderes hinweist, es ausdehnt oder erläutert[4], daher denn alles einzeln in seiner Entwicklung gesehen werden muß in seiner wachsenden Bereicherung und Vertiefung, die es durch die Ent-

---

(Annal. d. ges. Theol. 1835) wird die Auslegung der Reformatoren als pneumatisch bezeichnet, und mit dieser Eigenschaft ihrer Exegese der Reichtum ihrer Resultate trotz der Beschränkung der philologischen Hilfsmittel erklärt (Riggenbach, a. a. O. S. 138 f.).

[1] System S. 280. Sie steht (Versuch S. 161 u. 163 f.) zwischen der „reinen“ und der allegorischen Interpretation.

[2] System S. 282.

[3] System S. 284. Vgl. die scharfe Zurückweisung der Scheidung von biblischer Lehre und subjektiver Meinung der biblischen Verfasser in der Schrift durch zeitgenössische Exegeten in der bei Riggenbach (a. a. O. S. 142 ff.) besprochenen Rezension Becks.

[4] Vgl. Versuch S. 161. Vgl. System S. 36 ff. Vgl. die Ausführungen über die Weissagung, die für Beck dasselbe im Gebiete des Wissens ist, wie das Wunder auf dem des Handelns (System S. 178 f.). Definition und System der Weissagungen a. a. O. S. 199 ff.

Digitized by Google

wicklung des Ganzen der Offenbarung erfährt [1]. Für dieses genetische Verständnis aber ist dann wieder gelehrte Bildung erforderlich — die bloße geistliche Auslegungsgabe genügt nicht, um zu mehr als einer Ahnung, einer begründenden und rechtfertigenden Einsicht in die Gliederung der Schrift zu gelangen [2].

In seiner Basler Antrittsrede, deren Grundgedanken uns sein Biograph mitteilt [3], hat Beck sich sowohl gegen die starre, äußerliche Auffassung des Schrifttextes, das Nutzen desselben zur Auswahl von Dikta, zur Kritik und dogmatischen Illustrierung, wie gegen die Meinung gewandt, der Text sei ein, erst aus dem Geiste des Auslegers zu deutender und begeistender Buchstabe, wodurch die Wahrheiten der Schrift in Meinungen des Auslegers, in „vaterlose Mündel" umgeformt würden. Gegen die „Buchstäbler" und gegen die „Geistdeutler oder Spaziergeister" (Luther) führt er die gottmenschliche Natur der Schrift, ihre Einheit, ins Feld.

Mit diesen Betrachtungen beschließen wir unsere Darstellung der hermeneutischen Theorie Joh. Tob. Becks. Nur das ist noch anzufügen, daß er der theologischen Auslegung ausdrücklich die — systematische und praktische — Anwendung des Erforschten auf Wissenschaft und Leben nahelegt. Die fünf Anwendungsgrundsätze, die er dafür entwickelt [4], sind bestimmt von der ja auch Olshausen wichtigen Vorstellung von der lebendigen Beziehung zwischen dem ausgelegten Wort und seinem Hörer, die bei ihm allerdings noch vertieft wird durch den Gedanken von dem auch dadurch weiter sich vollendenden Offenbarungsorganismus. Dem hat auch die „analytisch-synthetische" Anwendung des aus seinem Gesamtzusammenhang recht verstandenen Schriftwortes zu dienen.

Man sieht: dieser Gedankenzusammenhang besitzt eine eindrucksvolle Geschlossenheit. In enger Verflechtung erscheinen in ihm dogmatische Lehre, religions- und geschichtsphilosophische Spekulation und hermeneutische Theorie. Könnte man

[1] Ueber die heilsökonomische „theokratische Beziehung" (Spitze in der messian. Vollendung „worin der ganze heilige Cyklus mit seinen Präformationen polarisiert") vgl. Versuch S. 160 u. 164 f. Hier ist wieder die Verwandtschaft zwischen der Lehre Becks und Hofmanns heilsgeschichtlicher Theologie deutlich, wobei im 18. Jahrhundert Crusius präludiert. Vgl. auch Abschn. 6 u. 14.

[2] System S. 287. [3] Riggenbach, a.a. O. S. 188 ff.

[4] System §§ 105 ff.

Digitized by Google

sich, rein äußerlich, durch diese Einheitlichkeit und den Gesamteindruck des Systems an die großen Konzeptionen der Hermeneutik erinnert fühlen, die wir in unserem I. Bande zu betrachten hatten, so gilt es andererseits sich zu vergegenwärtigen, daß inzwischen die Metaphysik des deutschen Idealismus der Auflösung verfallen war. Eine allgemein bindende Philosophie als Basis für die hermeneutische Theorie war also nicht vorhanden, die Philosophie Becks erscheint der philosophischen Kritik wenn nicht mehr, so auch nicht weniger ausgesetzt als jede andere Philosophie. Es mußte darum Bedenken erregen, wenn hier, unerachtet des Wechsels der geistesgeschichtlichen Situation, ein Versuch gemacht wird mit Mitteln der Spekulation die hermeneutische Lehre zu stützen, die auch durch eine Anknüpfung an das, was man christliche Geschichtsphilosophie nennen könnte, nicht zu retten ist, jedenfalls nicht die Grundlage für gültige Theorie der Auslegung abgeben kann. Fraglos sind methodische Gesichtspunkte, wie die erneute Betonung und Herausarbeitung des Prinzips der Erklärung aus dem Ganzen, der Kongenialität durch Beck, ebenso wichtig und fruchtbar, wie das ernste und innerliche Bestreben die Auslegung und damit das Verständnis dem Wesen des Gegenstandes entsprechend zu gestalten.

Daß die hermeneutische Lehre Joh. Tob. Becks, auch wenn sie keine unmittelbaren Fortbildner gefunden hat, vielfach gewirkt hat, wurde schon erwähnt[1]. Nur wenige Jahrzehnte

[1] Für einen tieferen Sinn — er schlägt die nicht sehr glückliche Bezeichnung dogmatische Erklärung dafür vor — setzt sich auch Pelt in einer kleineren Abhandlung ein: „Beitrag zur Beantwortung der Frage, ob die hl. Schrift nach denselben Grundsätzen zu erklären, wie andere Bücher“ (Theol. Mitarbeiten her. v. Pelt 1838, 3, S. 138 ff. Vgl. dorts. 1840, 1, Pelts Lehre von der heiligen Schrift). — Ihm schließt sich (Theol. Mitarbeiten 1840, 1, S. 138 ff. bes. 142) Steffensen an, der in der Forderung Twestens nach einer dogmatischen Auslegung, Matthäis, Vatkes und Billroths nach einer philosophischen und Becks nach der pneumatischen vor allem das negative Moment erkennt, daß, wie er (a. a. O. S. 142) sagt, durch die gramm.-hist. Exegese der tiefe Sinn der hl. Schrift nicht „ausgebrütet“ werden könne. Er selbst fordert neben dem „subjektiven“, dem bewußt zum Ausdruck gebrachten, unmittelbaren, grammatisch-historisch zu verstehenden Sinn, den objektiven, allgemeingültigen und von Zeit und Raum unabhängigen Sinn zu erheben. (Das ist — vgl. oben Einleitung S. 60 — genau die gleiche Argumentation, mit der in unsern Tagen Girgensohn für seine pneuma-

Digitized by Google

später schuf ein in manchem J. T. Beck ähnlicher und sich ihm darum auch verwandt fühlender Geist eine der seinen in entscheidenden Punkten verwandte Hermeneutik. Nicht zufällig griff man in neuester Zeit, in einer Krisis, die mit der Wiederbelebung des Interesses an hermeneutischen Problemen gleichzeitig auftrat, auch auf die Auslegungstheorie des schwäbischen Theologen zurück.

8. Die hermeneutische Lehre Germars.

Wie Friedrich Lücke für das zweite, so hat Friedrich Heinrich Germar[1] für das dritte und vierte Jahrzehnt des neunzehnten Jahrhunderts eine vermittelnde Theorie der Hermeneutik vertreten[2]. Einen gewissen Gegensatz zur historisch-grammatischen Richtung, die er für einseitig gehalten hat[3], schließt sein Programm der panharmonischen Auslegung ein; diese soll wohl, wie die Lückesche Hermeneutik, die von der historischen Schule vernachlässigten Gesichtspunkte bei der Interpretation berücksichtigen, aber ihr Verteidiger ist auch kein Befürworter einer spezifisch theologischen Exegese, wie sie ziemlich gleichzeitig von seinem Freunde Olshausen vertreten worden ist[4]. Germar hat stärker als irgendeiner seiner nächsten

tische Auslegung geworben hat (Der Schriftbeweis 1914; Die Inspiration der hl. Schrift 1925; bes. S. 8 ff.) R. Seeberg hätte also in seiner Würdigung und Kritik (Z. f. syst. Theol. IV, S. 3 ff.) nicht nur auf die Verwandtschaft mit der Fragestellung zu Ende des 17. Jahrhunderts verweisen können (a. a. O. S. 8), sondern auch auf die mit der Problematik des von uns behandelten Zeitabschnittes.)

[1] Germar (1776—1868), lange Zeit hindurch als Hofprediger in Holstein (Augustenburg) tätig (1809—1848), dann als Emeritus in Altona lebend, ist vor allem durch seine Theorie der Hermeneutik bekannt geworden, die er sein Leben hindurch durch immer neue Schriften auszubauen und zu befestigen trachtete.

[2] Schon J. C. Velthusen hatte ein Harmonieprinzip zur Grundlage der Hermeneutik machen wollen. Vgl. das von ihm her. Bremische und Verdische theol. Magazin, dazu Meyer, Gesch. d. Exegese V, S. 542 f.

[3] Vgl. aber die Würdigung der Verdienste Semlers und Ernestis (Die panharm. Interpr. S. 1 ff.). Dort auch die Beziehung auf den Keil-Stäudlinschen Streit. Ueber den Namen: „Hist.-gram. Interpretation" ebd. S. 14. Ueber den Gegensatz zu Keil: ebd. S. 245.

[4] Vgl. das Urteil über allegor. Interpretation (die panharm. Interpr. S. 13 f. und 255 ff.); eine eingehende Kritik der von Germar als einseitig, bzw. falsch abgelehnten vier vor ihm üblichen Auslegungsweisen, der buchstäblichen, kirchlichen, mystischen und rationalen ebd. I. Teil.

Digitized by Google

Vorgänger bei seinen Bemühungen, Prinzipien der Auslegung zu gewinnen, den Mangel einer allgemeinen Theorie gespürt zu haben bekannt. Er hat, da ein Anschluß an die Versuche des 18. Jahrhunderts nicht in Frage kam, durch seine eignen Untersuchungen dahin geführt, selbst die Grundsätze einer allgemeinen Auslegungslehre zu formulieren gesucht und ist dadurch — obwohl theologisch nicht in näherer Berührung mit ihm — Schleiermacher in seinen Bestrebungen recht nahe gekommen. Freilich, Germar fehlte der universelle Zug, die ungeheure geistige Beweglichkeit und der künstlerische Sinn, die Schleiermacher auszeichneten. Trotzdem ragt sein Beitrag zur hermeneutischen Theorie aus der großen Reihe ähnlicher Versuche der Zeit durch ein gewisses geistiges Niveau hervor; einzelne wirklich originelle Gedanken und Hinweise lohnen die Beschäftigung mit den freilich oft recht breit ausgesponnenen Untersuchungen des holsteinischen Hofpredigers. Er hat 1821 bereits in einem Die panharmonische Interpretation der hl. Schrift betitelten Werk das eigentümliche Prinzip vorgetragen, das er 1828 ausführlich in seiner recht klar und systematisch disponierten Hauptschrift Beitrag zur allgemeinen Hermeneutik und zu deren Anwendung auf die theologische entwickelt, verteidigt und ausgebaut hat, um dann noch dreimal in Auseinandersetzungen mit seinen Kritikern und Gegnern, 1834 [1], 1836 [2] und 1837 [3] das Wort zu nehmen.

Die Bezeichnung, die er dem von ihm vertretenen hermeneutischen Grundprinzip gegeben hat, ist, das haben schon die zeitgenössischen Kritiker bemerkt, mißverständlich. Nicht um eine Auslegung, die etwa ihre Resultate nachträglich künstlich in Uebereinstimmung zu bringen, zu „harmonisieren“ sucht, soll es sich handeln, sondern um eine spezifische Methode der Interpretation, die vor allem durch drei Momente charakteri-

---

[1] Die hermeneutischen Mängel der sog. grammatisch-historischen eigentlich aber Takt-Interpretation. An einem auffallenden Beispiel dargest. und erläutert (1834).

[2] Zwei Bemerkungen über den eigentlichen hermeneutischen Streitpunkt zwischen der gram.-hist. und der panharm. Interpret. oder über das Verhältnis des Taktes zur Wissenschaft. (Allg. Kirchenztg. N. 82, 1836, S. 665 ff.)

[3] Ueber die Vernachlässigung der Hermeneutik in der protest. Kirche. (1837.)

Digitized by Google

siert werden kann[1]: Prüfung der Wahrheit der gefundenen Gedanken, ihrer Uebereinstimmung mit dem Charakter des Autors und Wechselwirkung aller Interpretationsmittel[2]. Wir werden auf diese drei Gesichtspunkte alsbald zurückzukommen haben[3].

Ein guter Teil der Mißverständnisse, denen sein Versuch, einer panharmonischen Interpretation die Wege zu ebnen, ausgesetzt war, ist nach Germars Meinung durch den Mangel einer allgemeinen Auslegungslehre verursacht[4]. Die Gründe für ihre Vernachlässigung sieht er darin, daß sie von vielen für ein überflüssiges Unternehmen gehalten, von anderen zur Logik gerechnet oder mit der Spezialhermeneutik verbunden wird[5]. Freilich, alles Mißverstehen wird durch eine solche Theorie des Verstehens nicht aus dem Wege geräumt werden können, den Praktiker wird sie ebensowenig machen wie die Logik, ohne die gewiß auch richtiges Denken möglich ist[6], aber Klarheit über die Gründe wird bei Verschiedenheiten der Auffassung und der Auslegung eine wissenschaftliche Behandlung erst möglich machen und der Willkür und dem bloßen Instinkt[7] ihre Grenzen anweisen. Eine allgemeine Herme-

[1] Schon in Die Panharm. Interpr. S. 306 ff. wird bemerkt, daß die panharm. Auslegung ein Streben in sich schließe, nicht aber den abschließenden Nachweis der gefundenen Harmonie geben könne, daß sie Prüfung jedes gefundenen Gedankens an der Panharmonie bedeute, nicht aber an beliebigen menschlichen Ideen oder metaphysischen Systemen, schließlich, daß sie nur einen Anspruch auf fortdauernde Annäherung an die Wahrheit darstelle. Vgl. auch Bemerkungen S. 667 ff.

[2] Takt-Interpr. S. 29.

[3] Ueber den Weg, auf dem Germar sein Prinzip gefunden hat, gibt die Panharm. Interpr. S. 72 Auskunft.

[4] Vernachlässigung S. 6 ff. Beitrag S. XI, XIII und §§ 4 ff., Mängel S. 10 f. 12., S. 1 u. ö.

[5] Beitrag §§ 13, 16, 18.

[6] Vernachlässigung S. 8 f.

[7] Er ist es, den Germar „Takt" nennt, und der manches, durch die einseitige hist.-gram. Auslegung richtig Erklärte in Wirklichkeit finden ließ (Mängel S. 28). Hierzu vgl. die Darlegungen über den Takt in den „Bemerkungen", bes. S. 670 ff. „Takt" wird definiert als: das Vermögen eine Menge vorhandener Vorstellungen jeder Art, besonders aber verwandte, zu vergleichen und sich der Uebereinstimmung oder des Widerspruchs derselben bewußt zu werden, ohne jene verglichenen Vorstellungen selbst zum Bewußtsein zu bringen. Die darauf beruhenden Takturteile sind zwar an sich subjektiv, können aber durch „Vergleichung" gereinigt werden. Takt ist, so heißt es weiter, unentbehrlich auch in der wissenschaftlichen Arbeit.

Digitized by Google

neutik ist also notwendig. Die Folgen ihres Fehlens machen sich denn auch deutlich bemerkbar [1]. Germar glaubt diese Folgen vor allem in drei Fehlern zu erkennen: in der falschen Ansicht, daß alle Schwierigkeiten bei der Interpretation sprachlicher Natur seien — ein nach ihm von Auslegern aller Zeiten geteilter Irrtum [2] —, in der damit verbundenen Geringschätzung aller Erfordernisse zur Interpretation, die sich nicht auf Grammatik und Geschichte beziehen, und schließlich [3] in der Nichtbeachtung oder Leugnung der Notwendigkeit einer Wechselwirkung zwischen den verschiedenen „Interpretationsmitteln" [4]. In diesem letzten Punkt, in dem wir eine der für das panharmonische Prinzip angeführten Instanzen wieder erkennen, liegt der Hauptgegensatz der hermeneutischen Theorie Germars gegen die Lehre der historisch-grammatischen Schule. Die strenge Scheidung zwischen reiner Sinnerhebung („was steht da"?), Wertung („ist es richtig"?) und Beurteilung („was ist über den Verfasser zu denken"?), der wir bei Keil, Bretschneider u. a. begegneten und die die Gegner Germars aus diesem Lager befürworteten, möchte er aufgehoben wissen zugunsten einer dem Wechselspiel der Auslegungshinsichten freie Bahn lassenden Vereinigung [5]. Um Germars Meinung gerecht werden zu können, haben wir uns zunächst zu vergegenwärtigen, welches denn die „Mittel" der Interpretation sind, die nach seiner Lehre in ihr zusammenwirken sollen. Es sind fünf, — das Hauptwerk ist in einem wichtigen Abschnitt ihrer Betrachtung gewidmet [6]. Es sind: einmal die intellektuelle und moralische Beschaffenheit des Interpreten, ferner seine Kenntnis der Gedankenzeichen, die Sprachkunde sowie die Schriftkenntnis insbesondere, weiter seine Ansicht von dem Urheber des durch die Interpretation zu ermittelnden Gedankens, bzw. sein Zutrauen zu demselben, dann seine Sachkunde und schließlich seine Ansicht von der Beschaffenheit der gebrauchten Ueber-

[1] Beitrag § 14. [2] Beitrag § 20.
[3] Beitrag § 25. [4] Beitrag § 26.
[5] Vgl. bes. die Schrift über die Mängel der Takt-Interpr., dort etwa S. 8 f. u. ö. — Vernachlässigung, S. 13 ff., S. 37.
[6] II. Abschnitt. Jedes der betreffenden Mittel im Zusammenhang mit den übrigen und der gesamten Interpretation untersucht Beitrag §§ 29 ff. Vgl. auch die Darlegung Panharm. Interpr. II, S. 304 ff.

Digitized by Google

lieferung, d. h. seine Textkritik[1]. Man sieht: hier sind in der Tat schon in der Nebeneinanderstellung die Grenzen zwischen bloßer Sinnerhebung nach der Meinung der grammatischen Schule und Wertung verwischt, und die Ineinanderarbeitung der Gesichtspunkte, die das Charakteristikum dieser Theorie des Verstehens darstellt, hat es zu vollenden. Die durch die Untersuchung der Wechselbeziehungen zwischen den genannten Auslegungshinsichten gewonnenen Grundsätze können dann, wie das ein eigens dieser Nutzung gewidmeter Abschnitt des Germarschen Hauptwerks ausführt, „ohne weiteres" auf die Interpretion der hl. Schrift angewendet werden.

Betrachten wir kurz die von Germar zu den fünf Punkten und ihrer Wechselwirkung untereinander — dem panharmonischen Prinzip dieser Theorie — angestellten Ueberlegungen. Daß die „Beschaffenheit" des Interpreten überaus bedeutsam für die Auslegung sein müsse, ist ein Grundsatz, der in der Theorie des Verstehens bisher keineswegs immer genügend berücksichtigt und beleuchtet worden war. Man wird Germar Dank wissen, daß er ihm im Rahmen der allgemeinen Hermeneutik Raum schafft. Die Scheidung von intellektuellen und moralischen Voraussetzungen ist zweifellos glücklich, so schwierig es sein wird, im einzelnen Bestimmungen über die Erfordernisse in letzterer Hinsicht zu machen. Hier bleibt Germar auch wesentlich im Formalen stecken, wenn er auch so wichtige Fragen, wie die Rolle und Bewertung der Leidenschaften für das Verstehen erkannt, die Gefahren einer atomisierenden Betrachtung aus destruktiver Tendenz des Charakters gesehen hat. Es ist sein Verdienst bezüglich des zweiten Punktes — die Notwendigkeit und Bedeutung von Sprachkenntnis zu bestreiten, konnte ihm nicht einfallen — auf die Grenzen aufmerksam gemacht zu haben:

Kein Wort entspricht ganz dem Gedanken, den es zum Ausdruck bringen soll, jedes Wort wieder hat mehrere Bedeutungen[2]

[1] Beitrag S. 29 f.

[2] Gegen den „einzig möglichen" Sinn, dem Germar die Behauptung entgegenstellt, nur die Worte stünden da, der Sinn müsse ihnen nach der Absicht des Autors geliehen werden (Vernachlässigung S. 38. ff.), vgl. auch „Bemerkungen" S. 667 f., wo ausgeführt wird, daß die Interpretation bei der Mehrdeutigkeit der Worte jeweils die beiden Fragen stellen und beantworten müsse: welcher Sinn kann und soll in den Worten gefunden werden?

Digitized by Google

— Sprachkunde kann uns darum, wie Germar hübsch sagt, nur darüber belehren, was Wortzeichen bedeuten können, nicht was sie bedeuten müssen. Aber selbst, wenn ich weiß, was sie an dieser oder jener Stelle bedeuten müssen, lehrt mich die Kenntnis der Sprache etwas über das Verhältnis des Gesagten zum Mitteilenden, über das von diesem Beabsichtigte[1]. So sehen wir, eine Ergänzung zu den von Germar allerdings ziemlich eng gefaßten rein sprachlichen Voraussetzungen ist notwendig[2]. Ich möchte aber hervorheben, daß — und hierin ist unser Autor originell — von ihm neben der niemals bestrittenen Einwirkung der Sprachkunde auf die Interpretation auch das umgekehrte Verhältnis berücksichtigt wird: wie das junge Kind durch dauerndes Interpretieren der Mienen, Bewegungen und Handlungen der Erwachsenen sich über die Vorstellungen und Sachen, die ihnen zugrunde liegen, klar wird und so Laute und Bedeutung verbinden lernt, so wirkt die von der gelehrten lexikographischen Arbeit gewonnene, erhoben aus der Interpretation unzähliger Stellen, auf die sprachliche Kenntnis nicht nur zurück, sondern hilft auch über den Autor, die Sachen und die Beschaffenheit des Textes das Wissen zu vermehren.

Was man nämlich als Ausleger von dem Urheber der Rede zu halten hat, und damit kommen wir zu dem dritten Punkt, muß notwendig — und wieder im Zusammenhang mit den andern Interpretationsmitteln — ergründet werden. Was soll, nicht nur was kann, bei einem Texte gedacht werden, ist die Frage[3]. Die von Germar zu dem Verhältnis von Redendem (Verfasser) und Ausdruck, wie wir heute sagen würden, gegebenen Beobachtungen sind besonders fein und anregend. Die hermeneutische Bedeutung, die der Klärung und genauen Analyse des Urheberbegriffs zukommt, wird aus den Erörterungen über das Verhältnis von Urheber und Refe-

[1] Beitrag §§ 33, 34, vgl. auch S. 91 f.

[2] Vgl. Vernachlässigung S. 16 ff. Die Unzulänglichkeit wird (a. a. O. S. 35) bewiesen aus 1. der Unbestimmtheit in Bedeutung und Form der Wörter, 2. der selten beim Autor vorhandenen Korrektheit, 3. der Seltenheit eines fehlerlosen Textes. — Die Panharm. Interpr. S. 22 ff. über „buchstäbliche Interpretation“ und Bemerkungen S. 668, wo fünf Punkte angeführt werden, bei denen die sprachliche Auslegung als ungenügend anzusehen ist.

[3] Beitrag §§ 38 ff.

Digitized by Google

renten in bezug auf das Mitgeteilte deutlich [1], besonders auch aus der Würdigung der „interpretatio authentica", die soviel hilft, den vom Autor beabsichtigten Sinn eindeutig zu erfassen, und auf die doch selten zu rechnen ist, weil einmal der Verfasser nicht häufig an ein mögliches Mißverständnis denkt, gar nicht immer Erläuterungen beifügen darf, sodann aber weil er für diese Erklärung wieder ganz ähnlichen Mißverständnissen ausgesetzt sein kann, — wie diese interpretatio authentica dann schließlich auch dort nur helfen kann, wo man dem Autor wirkliche Konsequenz in seinen Aeußerungen zutrauen darf. Das heißt: man muß möglichst seinen Charakter, seine intellektuelle und moralische Natur kennenlernen, um seine Aeußerungen richtig zu verstehen, man muß weiter über seine Sachkunde Bescheid wissen, seine Sprachkenntnis beurteilen können und schließlich die besonderen Zwecke der Aeußerung zu überblicken in der Lage sein [2]. In den Erörterungen, die der Begründer der panharmonischen Auslegung besonders über die Konsequenz im Denken und in den Gefühlen und ihre Bedeutung für das Verständnis menschlicher Aeußerungen anstellt, fühlen wir uns wirklich an Schleiermachers Ausführungen gemahnt, ohne damit aber von einem Abhängigkeitsverhältnis sprechen zu wollen. Es ist zu bedauern, daß der der Frage nach dem Zwecke gewidmete Abschnitt („was will der Autor"? Germar zählt auf: etwas bestätigen oder widerlegen, rühmen oder tadeln, befördern oder hindern) so kurz ausgefallen ist; er enthält einen hermeneutisch überaus bedeutsamen Gesichtspunkt. Wirklich scharfsinnig, lehrreich und originell aber ist die ziemlich komplizierte Untersuchung, die Germar der Wechselwirkung widmet, die zwischen der Ansicht des Interpreten vom Urheber einer Aeußerung und allen einzelnen Interpretationsmitteln obwalten muß. Zunächst einmal kann die Ansicht von dem Urheber einer Aeußerung auf doppeltem Wege zustande kommen: sie kann auf Mitteilung von dem Urheber der Aeußerung beruhen, das heißt wieder: mündlich oder schriftlich, bei schon vorhandener oder noch nicht vorhandener Bekanntschaft, sie kann sich aber zweitens auf fremder Relation [3] aufbauen, wobei wieder der Autor bekannt, Näheres über ihn

[1] Beitrag § 40. [2] Beitrag §§ 43 ff.

[3] Vgl. den fünften Fall unter den S. 668 angeführten Bemerkungen (s. auch unten S. 219).

Digitized by Google

unbekannt oder nur durch den — oder wieder anderer Fall: durch die — Referenten bekannt sein kann. Im ersten Fall, bei persönlicher, mündlicher Mitteilung — wir sehen, Germar zieht ganz wie Fr. A. Wolf und Schleiermacher die Hermeneutik der mündlichen Rede heran — ist das Verständnis sehr erleichtert: Gestalt, Miene, Gebärden, Haltung, Kleidung, Ort und Umstände können mit den Augen, der Klang der Stimme, Akzent und Pausen mit dem Ohr wahrgenommen werden[1]: wie klären solche Beobachtungen über den Redner, seinen Charakter, über die besonderen Zwecke, über seine Sachkenntnis auf! Modifizierend, bestätigend und widerlegend wirken frühere Eindrücke und Erlebnisse herein. Der Zuhörer, so meint Germar, weiß oft schon oder glaubt wenigstens zu wissen, was der Redende will, noch ehe er seine Worte vernimmt[2]. Nach dieser — vorgefaßten — Meinung, die oft ganz falsch, oft sehr richtig sein wird, bestimmt sich dann, welche unter den hermeneutisch möglichen Wortbedeutungen den Vorzug erhält. Je nach ihrer Festigkeit und dem Temperament des Auslegers wird sie bei auftauchenden Gegeninstanzen festgehalten oder fahrengelassen. Im zweiten Fall, bei schriftlichen Aeußerungen, besteht nach Germar doch ein erheblicher Unterschied für die Interpretation, die sich ein Bild vom Urheber im Zusammenhang des Verstehensprozesses machen will, je nachdem ob der Urheber dem Ausleger schon vor der Interpretation bekannt war oder nicht[3]. Ist er bekannt, so wird das vorhandene Wissen über ihn seinen Einfluß üben; es kann übrigens sehr wohl ungünstig wirken. Bei Widersprüchen zwischen der früheren und der neuen Erfahrung wird jedenfalls von dem anderen Mittel der Auslegung Gebrauch gemacht werden müssen, damit die irrtümliche Meinung des Interpreten vom Urheber, seine mangelnde Sprach- oder Sachkunde, die charakterliche Eigentümlichkeit, die Textfehler aufgeklärt und als Quellen des Irrtums erkannt werden. Das geht oft blitzschnell, manchmal aber erfordert es auch wieder eine lange, methodische Untersuchung. Ist der Urheber einer Aeußerung dem Ausleger unbekannt[4], so gewinnt die Wortinterpretation allerdings eine so große Bedeutung, daß das Mißverständnis erklärlich ist, die Sprachkunde sei das Haupterfor-

[1] Beitrag § 50.
[2] Beitrag S. 49.
[3] Beitrag § 51.
[4] Beitrag § 55.

Digitized by Google

dernis für das Verstehen. Aber auch hier findet in Wirklichkeit in dem Auslegungsprozeß eine Wechselwirkung zwischen den Momenten statt: die versuchsweise Annahme, mit der der vorsichtige Interpret beginnt, rechnet bei der Auswahl unter den grammatisch möglichen Bedeutungen mit der allgemein menschlichen Vernunft, nimmt eine Korruption des Textes an — kurz orientiert seine Interpretation an den fünf dafür in Frage kommenden Mitteln. Kompliziert wird dies Problem aber vor allem, wenn die Grundlage für die Auslegung nicht eine direkte Mitteilung, sondern die Relation eines andern darstellt, die in den seltensten Fällen ipsissima verba überliefern wird, die vielmehr meist selbst bereits eine Interpretation zu sein pflegt. Hier hat die Auslegung über die Ermittlung der Meinung des Referenten bis zu dem vom Urheber intendierten Sinn zurückzugehen. Mit seiner Kenntnis von diesem, wofern er dem Interpreten bekannt ist, sucht er dies grammatische Resultat in Einklang zu bringen, wenn das nicht gelingt, auf dem eben beschriebenen Wege Abhilfe zu schaffen. Ist solche Kenntnis vom Urheber nicht vorhanden, so muß die Qualität des Referenten als Interpret untersucht werden. Wie man über ihn als Verfasser, als Interpret denkt, ist für die Auffassung seiner Worte, für die Kritik seines Textes wichtig, wirkt aber auch auf die — provisorische — Meinung über den Urheber zurück usf. Natürlich ist die Aufklärung über die Art des Referenten noch wichtiger, wenn der Urheber der Aeußerung ganz unbekannt ist und der Referent die einzige Quelle der Auslegung darstellt, oder aber wenn es sich überhaupt um mehrere Referenten handelt, die zwischengeschaltet sind[1].

Das vierte Moment, das für die Auslegung wichtig ist, ist die Sachkunde des Interpreten. Es ist natürlich entscheidend, wie dieser Begriff gefaßt wird. An sich ließen sich auch das Wissen vom Urheber der Aeußerung und die sprachlichen Voraussetzungen darunter begreifen, ebenso wie es möglich ist, ihn im Sinne der „historischen" Interpretationsweise zu fassen. Germar versteht jedenfalls darunter „Kenntnis der, den Gedanken des Urhebers verwandten Vorstellungen, verwandten Wahrheiten und verwandten Irrtümer". Dazu gehören auch

[1] Beitrag §§ 63, 64. Vgl. Vernachlässigung S. 35, S. 60 ff.

Digitized by Google

die historischen Kenntnisse, aber ebensogut philosophische: historisches Wissen nützt, wie unser Autor sagt, nichts für die Interpretation eines mathematischen Lehrbuchs, und verhältnismäßig wenig für das Verständnis Kants. Es ist eine Auseinandersetzung mit der rein historischen Richtung, deren Einseitigkeit Germar ebenso verurteilt wie die der rein grammatischen, wenn er darauf hinweist, wie die Kenntnis der historischen Umstände, etwa für das Verständnis eines astronomischen Werkes aus dem Altertum, nicht genügt, sondern Kenntnis der Sache, in diesem Fall astronomische, notwendig ist. Will man nicht geschichtliches Wissen gleich Wissen überhaupt setzen, so genügt solches nicht für die Auslegung; die verwandten Wahrheiten und vor allem die verwandten Irrtümer müssen erkannt werden können, Sachverständnis, nicht nur Aufklärung der historischen Umstände ist notwendig. Die Untersuchung der Wechselwirkung zwischen den Sachkenntnissen und den übrigen Interpretationsmitteln gibt unserem Autor Gelegenheit zu mancher feinen und treffenden Bemerkung[1]. Sprachliche Kenntnisse und sachliches Verständnis befördern sich gegenseitig: daß die ersteren vielfach Voraussetzung des letzteren sein werden, ist klar, aber auch das Umgekehrte ist der Fall. Germar erinnert an das hermeneutisch interessante Resultat der Zusammenarbeit eines kein Arabisch verstehenden mittelalterlichen Mathematikers und eines in der Mathematik unbewanderten Sprachkenners bei der Uebersetzung eines mathematischen Werkes aus dem Arabischen: der erstere war imstande, infolge seiner Sachkenntnis, vermittels einiger beigegebener Figuren bei geringen Andeutungen seines Helfers genau den Sinn der Worte zu treffen, die er nicht „verstand". — Daß Sachkunde beim Interpreten andrerseits auch für die Ansicht von der Beschaffenheit des Urhebers einer Aeußerung wichtig ist, ist einleuchtend. Ist sie in ausreichendem Maße vorhanden, so vermag ein solcher Ausleger leicht ex ungue leonem zu erkennen, wie er bei geringerem Maß für sie auf Grund eines motivierten Zutrauens zur Sachkunde des Autors zulernen kann. Für die moralische Beurteilung ist sachliche Orientierung ebenfalls von Bedeutung: sie wird erst die Glaubwürdigkeit und Wahrheitsliebe des Urhebers erkennen lassen[2]. Daß sie die Erfassung der besonderen Zwecke, die

[1] Beitrag §§ 72 ff. [2] Beitrag § 79.

Digitized by Google

ihm vorschwebten, vielfach erst ermöglicht, ist leicht einzusehen; Kenntnis des menschlichen Herzens, der Umstände und Verhältnisse, der Parteien und Gruppen ist nötig, um zu wissen, was überhaupt, was nach der Individualität des Urhebers im besonderen, erwartet werden darf und muß[1].

Die Kritik der Texte, die unser Autor nicht von der Hermeneutik trennen, sondern in sie aufnehmen will, stellt das fünfte Moment dar, dessen enge Verbindung mit den andern zum Wesen der panharmonischen Auslegungsweise gehört. Beurteilung und Wahl der Lesarten muß aber in engster Wechselwirkung mit den sprachlichen Kenntnissen stehen, muß an der Auffassung von der Natur des Urhebers eines Textes, seiner Sachkunde und seinen besonderen Zwecken orientiert sein, wie sie in nahester Korrespondenz mit der Sachkunde des Interpreten wird stehen müssen[2].

Germar erläutert seine systematischen Ausführungen an einem gut durchgeführten Beispiel, das wir uns hier aber nicht näher vor Augen führen können. Er zeigt die Wechselwirkung, in der die verschiedenen Interpretationsmittel miteinander stehen, an der Interpretation der Darstellung einer „künstlichen", sehr zusammengesetzten Maschine ohne Abbildung[3]. Und er weist dann — hier wieder ganz im Geiste Schleiermachers — nach, daß alles das auch beim nichtwissenschaftlichen Verstehen beobachtet werden könne: z. B. bei der Entzifferung eines recht unleserlich geschriebenen Briefes[4]. —

Entscheidend für die hermeneutische Lehre Germars ist also, wie wir sahen, das Prinzip der „Panharmonie". Wir haben seine Darlegung mit einer Erörterung des dritten Kennzeichens panharmonischer Interpretation begonnen, der Wechselwirkung der Interpretationsmittel, ihrem Zusammenstimmen und ihrer gegenseitigen Ergänzung.

Die beiden andern Charakteristika sollten sein: Prüfung der Wahrheit der gefundenen Gedanken und ihrer Uebereinstimmung mit dem Charakter des Autors[5]. Hier liegt nun eine Schwierigkeit. Wann ist der einer Aeußerung entnommene

[1] Beitrag § 80. Vgl. in diesem Zusammenhang die Polemik gegen den Grundsatz: Die Schrift müsse aus sich selbst ausgelegt werden, Die Panharm. Interpr. S. 241 f.

[2] Beitrag § 86. [3] Beitrag §§ 88. ff. [4] Beitrag § 100.

[5] Vgl. Bemerkungen S. 667 ff., bes. 677 ff.

Digitized by Google

Sinn wahr? Germar antwortet[1]: nur eine möglichst vielseitige Vergleichung mit allen bekannten „Wahrheiten", besonders mit den verwandten, kann uns, soweit es der menschlichen Beschränktheit überhaupt möglich ist, zeigen, ob und inwiefern es der Fall ist[2]. Das allgemeine Kriterium der Wahrheit ist „durchgängige Uebereinstimmung", wie er öfter sagt, „der Gedanken mit den reinen Empfindungen und den daraus abgeleiteten Vorstellungen"[3], — Panharmonie. Es hängt wieder von der Beurteilung des Charakters eines Autors ab, ob das Vertrauen, er werde die Wahrheit sagen können und wollen, berechtigt ist[4].

Wir sehen nicht ein, wie nach diesem Grundsatz ein Hinauskommen über die Eruierung des vom Autor subjektiv gemeinten und objektiv ausgedrückten Sinnes denkbar ist[5]; es kann doch nicht gut denkbar erscheinen, auf die Garantie des wahrheitsliebenden und zuverlässigen Charakters eines Verfassers seine Aeußerung für „wahr" zu erklären[6]; Sprachkenntnis setzt uns ebensowenig wie Sachkunde in den Stand die Wahrheitsfrage zu entscheiden; die Textkritik bleibt immanent. Wir mögen intellektuell und sittlich jeder Anforderung an den Interpreten gewachsen sein; daß wir richtig auslegen, wird dadurch nicht gewährleistet. Seine Gegner[7] haben es

[1] Beitrag § 126.

[2] Germar gibt (Vernachlässigung S. 24) die Regel: Die unklaren oder undeutlichen Aeußerungen eines Autors müssen nach den klaren und deutlichen erklärt werden. Es wird (die Panharm. Interpr. S. 272 ff. 308 ff., 313) auf das Vorbild des Naturforschers verwiesen: Hier wie dort ist gründliche und reiche Kenntnis des Einzelnen, umfassender, glücklich kombinierender Ueberblick des Ganzen notwendig, besonders aber ein feiner Takt für Uebereinstimmung und Widerspruch, für Wesentliches und Zufälliges, Prüfung der Gegeninstanzen, Experimentieren (Herbeiführung von Gelegenheiten zur Vergleichung neuer Beobachtungen mit der Hypothese).

[3] Mängel S. 24 und S. 50.

[4] Die Panharm. Interpr. S. 288.

[5] Beitrag § 129. Bemerkungen S. 677 f. wird die Frage, ob der Autor die Wahrheit hat sagen können und wollen, wieder dahin differenziert, erstens ob er sie selbst richtig kannte und sie auch darzustellen vermochte, zweitens wird für das „Wollen" wieder die Forderung aufgestellt bei dem Nichtvorhandensein bestimmter entgegenstehender Instanzen (S. 679 aufgezählt) die Glaubwürdigkeit anzunehmen.

[6] Ebendies als Endzweck aller Interpretation: Vernachlässigung S. 35 .

[7] So Olshausen, Die bibl. Schriftauslegung S. 8.

Digitized by Google

dem Begründer der panharmonischen Interpretation bereits eingewendet, und wir müssen denselben Bedenken Ausdruck geben: auch die Vereinigung aller der besprochenen Mittel der Auslegung wird uns nicht mehr als gewisse Garantien geben; die Wahrheitsfrage in bezug auf den Inhalt der Auslegung zu stellen ermächtigt sie uns nicht. Die Uebereinstimmung mit dem Charakter des Autors mag im guten und schlechten Sinn vollkommen sein (hier wird die panharmonische Auslegung wirklich von Nutzen sein): die — objektive — Wahrheit einer Aussage ist damit mitnichten erwiesen. Daß wir einem charakterlich und geistig hervorragenden Autor nicht nur einen Irrtum zutrauen dürfen, sondern, zum mindesten als vorsichtige Ausleger, sogar müssen, kann doch wohl nicht fraglich sein [1]. Die Erwägung, ob dieser oder jener sprachlich-geschichtlich mögliche Sinn des Autors „würdig“ [2] sei [3], kann aus dem magischen Kreis der immanenten Gültigkeit nicht herausführen.

Es liegt natürlich nahe, diese Gedanken als speziell im Hinblick auf die heilige Schrift, genauer das N. T., konzipiert und entwickelt zu denken. Wenn Germar einem seiner Kritiker, der die panharmonischen Grundsätze „nur auf die Aeußerungen Christi“ angewendet wissen will, sehr scharf entgegnet, davon dürfe nicht die Rede sein, denn daß es nichts Alberneres geben könne, als eine solche singuläre Interpretation auf allgemeine hermeneutische Untersuchungen gründen zu wollen, wisse er auch [4], — so liegen solche Gedanken aber wirklich

[1] Germar gibt das auch zu (Vernachlässigung S. 28). Die Konsequenz, die durchgängig angenommen werden soll (ebd. definiert als Harmonie des Einzelnen mit den leitenden Hauptgedanken) ist aber zweifellos nicht immer vorhanden. Den „Geist“ — die Kritiker — kann ich wohl erfassen, aber über die Wahrheit kann so nichts ausgemacht werden.

[2] Freilich auch Fichtes Interpretationsmaxime steht in diesem Punkte der panharmonischen Germars nahe. Jn der „Anweisung zum seligen Leben“ heißt es, worauf übrigens auch Stäudlin (De interpretatione librorum Ni. Ti. historica non unice vera 1807 p. 9) verwiesen hat: „Was mein Prinzip der Auslegung dieses (Johannes) sowie aller christlichen Schriftsteller betrifft, so ist es das Folgende: Sie also zu verstehen, als ob sie wirklich hätten etwas sagen wollen, und, soweit ihre Worte das erlauben, das Rechte und Wahre gesagt hätten: ein Prinzip, das der Billigkeit gemäß zu sein scheint“ (S. W. V, S. 477).

[3] Mängel S. 24 f.; vgl. auch Beitrag §§ 43, 63, 70 und Bemerkungen S. 680.

[4] Mängel S. 33.

Digitized by Google

nicht fern. Nur durch eine eifrige Pflege der allgemeinen Hermeneutik, das hat der Verteidiger der panharmonischen Auslegung selbst öfters betont, kann die theologische wissenschaftlichen Charakter erlangen[1]. Wie er selbst den Uebergang von der allgemeinen Auslegungslehre zur besonderen vollzieht, soll die folgende grundlegend wichtige Regel, die er gibt, illustrieren. Die allgemeine Hermeneutik entwickelt den Grundsatz: je größer das Zutrauen zu der intellektuellen und moralischen Beschaffenheit eines Autors ist, um so länger muß der Versuch fortgesetzt werden, in den von ihm gebrauchten Worten einen dem Wahren und Richtigen angemessenen Sinn zu finden[2]. Wir haben gesehen, wie dieser Satz in dem Zusammenhang der panharmonischen Interpretationstheorie verankert ist und haben auch schon Kritik daran geübt. Daß er einwandfrei ist, wenn er besagen will: man muß so deutlich wie möglich den inneren Zusammenhang und die Konsequenz im Denken und in der Rede des Autors aufzeigen und ferner: wenn wir Grund zum Zutrauen in den Charakter bzw. den Geist des Autors haben, wird diese innere Konsequenz da sein — das ist ebenso deutlich, wie, daß er nicht haltbar ist, wenn er über die objektive Wahrheit des zum Ausdruck Gebrachten etwas ausgemacht haben will. Germar zieht dann — und in dieser Ueberleitung ins Spezielle zeigt sich das Problematische seines Grundsatzes aufs deutlichste — aus dem genannten Satz die Anwendung: „daß also solche Gedanken, welche Gottes unwürdig und der Menschheit nachteilig sind, einem Christen niemals für den klaren Inhalt der Aussprüche Christi gelten dürfen, wenn auch ihre Harmonie mit den bloßen Worten des vorhandenen Textes noch so sehr erwiesen wäre“[3]. Das Angreifbare dieses Gedankenganges liegt zu klar am Tage, als daß wir uns lange beim Nachweis der darin enthaltenen petitio principii, des Subjektivismus und Dogmatizismus aufzuhalten brauchten.

Wir vergegenwärtigen uns vielmehr nur noch kurz die Anwendung des Prinzips der Wechselwirkung der Interpreta-

[1] Vernachlässigung S. 31.

[2] Vernachlässigung S. 37; vgl. Beitrag § 129.

[3] Vernachläss. S. 38. Vgl. auch die Erörterungen über die Entscheidung, was und wie etwas — durch die Vernunft — als Offenbarung feststellbar sei (Die Panharm. Interpr. S. 216 ff.) und die Darlegung des panharm. Prinzips ebd. S. 304 ff.

Digitized by Google

tionsmittel auf die Spezialhermeneutik des N. T., um die Durchführung der eben gegebenen Regel durch Germar zu illustrieren.

An der Unterordnung der biblischen Auslegung unter die Prinzipien der allgemeinen, das müssen wir hier deutlich machen, soll nicht gerüttelt werden, aber: der Grundsatz, daß die Bibel wie jedes andere Buch anzusehen sei, wird, mit einer Wendung gegen Keil und Bretschneider, stark eingeschränkt [1]. Zunächst ist er, wie noch zu zeigen sein wird, ungenügend, insofern er für den „eigentlichen Endzweck der Interpretation der Schrift, die Bildung eines reinchristlichen Lehrbegriffs" zu wenig leistet [2]. Nicht mit jeder, nur mit einer Sammlung von Schriften würde die Bibel vergleichbar sein [3], aus denen ein gemeinschaftlicher, aber verschieden dargestellter Inhalt zu erkennen sei. Auch insofern kann der genannte Grundsatz zu Mißverständnissen Anlaß geben, als man, wie Germar sagt, aus ihm folgern könnte die Bibel sei nicht mehr und nicht weniger als jedes andere Buch, habe infolgedessen keinen Anspruch auf ehrerbietigere Behandlung [4]. In einem wichtigen Punkte parallelisiert jedenfalls Germar selbst die Auslegungsweise, die bei den klassischen Schriftstellern des Altertums anzuwenden ist, mit der auf die heiligen Schriften bezüglichen: bei der Erörterung der Frage, was leicht und schwierig bei der Interpretation heißt [5]. Schwierig nennen wir die Erklärung einer Stelle, wenn, wie Germar sagt, der aus den Worten sich ergebende Sinn mit dem Uebrigen, der sonstigen Vorstellungsart des Autors und mit dem, was überhaupt wahr ist, nicht harmoniert [6]. Wie bei der Auslegung der Alten muß bei der heiligen Schrift die Grundregel: Vertrauen in die Vernünftigkeit, Wahrheitsliebe und Konsequenz des Autors und in die schließliche Uebereinstimmung des Inhalts der Schrift mit der Wahrheit, — erst das Letzte: Zuflucht zur Annahme einer Textkorruption oder

[1] Die Panharm. Interpr. S. 245. [2] Die Panharm. Interpr. S. 249.
[3] Die Panharm. Interpr. S. 252.
[4] Es wird nicht ganz klar, inwiefern und inwieweit damit eine Sonderbehandlung der hl. Schrift in der Auslegung (nur das steht in Frage) sichergestellt werden soll.
[5] Die Panharm. Interpret. S. 315 ff.
[6] Germar unterscheidet subjektive (Ursache im Ausleger) und objektive (Ursache im Auszulegenden) Schwierigkeiten.

Digitized by Google

eines Fehlers des Autors sein. Gerade das Bemühen um die Auffindung des inneren Zusammenhangs in den Gedanken anderer ist eine so gute Probe und von so großem Nutzen beim Studium der Klassiker. Ganz das Gleiche ist nun, wie unser Autor meint, das alte theologische hermeneutische Prinzip der analogia fidei, das jede Auslegung ausschließt, die sich in Widerspruch zu den Grundwahrheiten der Schrift setzt, denn „zwei kontradiktorische Vorstellungen können unmöglich beide wahr sein“ [1]. Die Ueberzeugung von der Einheit der Schrift — begründet natürlich auf dem Offenbarungsgedanken — liegt dieser Lehre zugrunde. So sehen wir die Interpretation der heiligen Schrift engstens verbunden mit dem christlichen Lehrbegriff, von dem wir jetzt erkennen, daß er nicht nur den Zweck, sondern auch die Voraussetzung der — panharmonischen — Auslegung der Bibel darstellt. Der Inhalt der fides deren Analogie leiten soll, darf also nicht die Ueberzeugung einer religiösen oder philosophischen Partei oder eine individuelle Annahme sein, sondern die Voraussetzung muß, als Hypothese, die sie ursprünglich ist, auf einer „möglichst unbefangenen, unparteiischen, gründlichen und vielseitigen“ Erhebung der „Aeußerungen“ Jesu und seiner „Herolde“ beruhen [2]. Davon gleich noch ein Wort. Was die Anwendung der Grundsätze der allgemeinen Theorie auf die spezielle Interpretation des N. T. im einzelnen anlangt, soweit wir sie hier zu berücksichtigen haben, so muß die Unzulänglichkeit der Sprachkenntnis bei diesem Objekt der Auslegung besonders evident [3] sein: den Sinn der Gedanken Christi zu erfassen ist das Ziel, — der dazu passende muß also unter den grammatisch möglichen ausgewählt werden; das weist auf die maßgebend wichtige Ansicht des Interpreten vom Urheber. Interessanter ist die Behandlung der Frage nach dem Einfluß des Charakters des Interpreten auf die Auslegung der heiligen Schrift [4]. Hier legt Germar das größte Gewicht auf die moralischen Anforderungen [5]: die sittliche Wahrheit ist die Hauptvoraussetzung

[1] Die Panharm. Interpr. S. 320.
[2] Die Panharm. Interpr. S. 323.
[3] Beitrag §§ 135—140; dazu Die Panharm. Interpr. S. 245, bes. 249 ff.
[4] Beitrag §§ 141—149.
[5] Hierin berührt sich Germar mit J. T. Beck, der, wie wir oben S. 198) sahen, auf diesen Gesichtspunkt ebenfalls entscheidenden Wert legt.

Digitized by Google

zum Verständnis der Schrift: intellektuelle Kraft, Bildung und Uebung muß freilich infolge der Schwierigkeit des Auslegungsobjektes reichlich dazutreten. Entscheidend aber ist natürlich gemäß der Grundanschauung, von der Germars Theorie der Hermeneutik ausgeht, die Ansicht von den Urhebern der heiligen Schrift im Hinblick auf deren Auslegung. Diesem Thema werden sehr ausführliche Erörterungen gewidmet [1]. Daß ganz allgemein Zutrauen zu den Verfassern der neutest. Schriften statthaben könne und müsse, ist dem Vertreter der panharmonischen Auslegung selbstverständlich. Das Maß und der Grad ist allerdings bei den einzelnen Autoren und Schriften verschieden, im übrigen aber die Untersuchung und Begründung dafür nicht Sache der Hermeneutik. Jedenfalls hat [2] der Ausleger eben auf Grund dieses Vertrauens nur den mit der Wahrheit und Sittlichkeit übereinstimmenden Sinn für den beabsichtigten zu halten [3]. Die Uebereinstimmung wird durch die Vernunft entschieden, die panharmonische d. h. vernünftige Interpretation wird — das Vertrauen garantiert uns dafür — auch die richtige sein [4]. Das besondere Vertrauen, das Jesus Christus, dem „Hauptziel seines ganzen Geschäftes" vom Ausleger entgegengebracht werden darf [5], begründet wieder das in die, durch sein Urteil sichergestellten andern Autoren [6]. Von diesem Nachweis aus vollzieht sich leicht der Uebergang zu der Untersuchung, worin die geforderte Sachkunde beim Interpreten des N. T. bestehen müsse. Ganz allgemein gilt die Forderung, daß sie so vielfältig sein müsse, wie die in den heiligen Schriften berührten Gegenstände (Geschichte, Altertumskunde, Geographie, Philosophie, Naturkunde usw.) [7]. Neben diesem, wenn wir so sagen dürfen, quantitativen Gesichtspunkt wird aber von Fr. H. Germar auch ein qualitativer geltend gemacht: der Gegenstand der heiligen

[1] Beitrag §§ 150—215. Vgl. auch Mängel S. 15 ff., 25 u. ö.
[2] Beitrag § 155.
[3] Beitrag § 153, vgl. §§ 127—130, auf die Germar selbst hinweist.
[4] Beitrag § 231, Mängel S. 16, 50 f., 56 ff. u. ö.
[5] Die Rechtfertigung, ein rein theologischer Gedankengang: Beitrag § 151—207. Vgl. Vernachlässigung S. 45 ff. „Gleiches Zutrauen können unstreitig nicht alle Autoren verdienen" (S. 48). Dazu Die Panharm. Interpr. S. 253.
[6] Beitrag § 155, §§ 208—213. Dazu Die Panharm. Interpr. S. 309.
[7] Beitrag §§ 216—251.

Digitized by Google

Schriften ist besonderer, nämlich sittlich-religiöser Art [1]. Die Sachkunde muß in diesem Hinblick in der sittlich-religiösen Bildung bestehen, die definiert wird als Richtigkeit und Vollständigkeit der sittlichen und religiösen Ueberzeugungen, wobei die Vollendung dieser Ueberzeugung nicht Voraussetzung ist, sondern sehr wohl Ergebnis der Bemühung um das Verständnis der heiligen Schrift sein kann. Ohne alle sittlich-religiösen Voraussetzungen ist freilich nichts auszurichten — das kommt freilich auch kaum in Frage, weil, wie Germar sagt, die einfachsten Vorstellungen dieser Art sich aus der ursprünglichen Natur des menschlichen Denk- und Empfindungsvermögens ebenso gleichsam von selbst entwickeln wie das Gras aus dem fruchtbaren Boden [2]. So ist „der reinchristliche Lehrbegriff" sowohl Resultat wie Norm der Auslegung [3]. Es sei nur noch angemerkt, daß die für das Verhältnis von Interpretation und Kritik aufgestellten Grundsätze auch auf den Bibeltext Anwendung finden sollen.

Es kann keine Frage sein, daß der hermeneutischen Lehre Germars eine bedeutsame Stelle in der Geschichte der Theorie eingeräumt werden muß. Das Niveau der Erörterung ist ein hohes; der Reichtum und die Vielseitigkeit der Gesichtspunkte lassen erkennen, daß diesem Theologen das Problem des Verstehens in einem weiten Umfang deutlich geworden ist. Die Erkenntnisse und Erfahrungen, die mehrere an der Hermeneutik lebhaft interessierte Generationen zu gewinnen gewußt hatten, wirken hier nach. Trotzdem vermag, — wir wiesen gelegentlich der Erörterung der hermeneutischen Grundprinzipien Germars schon darauf hin, — das Ganze seiner Lehre nicht zu befriedigen, und es ist, als sei die Entwicklung der Hermeneutik der folgenden Zeit eigens darauf angelegt, zu erweisen, daß der Optimismus dieses Theologen in bezug auf die Zusammenstimmung aller Mittel und Methoden der Interpretation nichts weniger als berechtigt sei. Stärker fast noch als vorher traten,

[1] Beitrag § 217. In dieser Bemerkung ist die Absage an die rein gramm.-hist. Auslegung enthalten. Vgl. Die Panharm. Interpr. S. 245 ff., 249 und die Kritik an dem Prinzip der Eindeutigkeit ebd. S. 248.

[2] Beitrag § 218.

[3] Beitrag § 222. Die Einwendungen vor allem gegen den darin enthaltenen Zirkel und gegen den Vorwurf des Richtens über die hl. Schrift. Vgl. auch die Beurteilung der „kirchlichen" Interpretation durch Germar Die Panharm. Interpr. S. 249 und S. 49—179.

Digitized by Google

allerdings weniger in der Theorie als in der Auslegungspraxis, die gegensätzlichen Standpunkte — Verabsolutierungen einzelner Interpretationsmodi, von Germar aus gesehen — hervor. Diese Situation haben wir uns zunächst zu verdeutlichen[1].

Es wäre in diesem Zusammenhange, wo von den zwischen den Gegensätzen vermittelnden Richtungen und Lehrmeinungen die Rede ist, nicht uninteressant, eines bedeutenden Theologen zu gedenken, dessen Name im Zusammenhange unserer Erörterungen schon mehrfach zu nennen war. Weil dieser bedeutende Exeget sich aber systematisch zu hermeneutischen Problemen nur ganz gelegentlich geäußert hat, so kann das hier nicht ausführlicher geschehen. So zahlreich die Arbeiten August Tholucks[2] waren, die er der Auslegung einzelner biblischer

[1] J. C. C. Döpke's Hermeneutik der neutest. Schriftsteller 1829 führt, wie der Verfasser selbst im Vorwort zugeben muß, eigentlich diesen Titel nicht mit Recht. da es sich nicht um die Theorie der Interpretation des N. T. überhaupt handelt, sondern um ein historisches Teilproblem: die Benützung des A. T. durch die neutest. Schriftsteller. So behandelt der 2. und 3. Abschn. dieser Schrift die Zitationsformeln; allein Abschn. 4 wäre für unsern Zusammenhang von Bedeutung: er handelt von der jüdischen Exegese, besonders der allegorischen (ihrem Wesen, ihrer Entstehung und Anwendung).

[2] August Tholuck (1799—1877), geistesgeschichtlich und psychologisch gesehen eine der interessantesten Persönlichkeiten in der Gelehrtengeschichte des 19. Jahrhunderts, Orientalist, Alt- und Neutestamentler, wurde nach einer aufklärerisch-skeptischen Jugendepoche in die Kreise der Erweckungsbewegung hineingezogen (Diez, v. Kottwitz) und bald, besonders nach seiner gegen Schleiermachers Opposition und mit Neanders Hilfe bewirkten Habilitation in Berlin einer ihrer Mittelpunkte (Freundschaft mit Hengstenberg, Stier, Olshausen, Rothe, Hahn). Vgl. bes. die unten gen. Briefsammlung (ed. Bonwetsch). Das Zentrum seiner Wirksamkeit war Halle, wo er durch lange Jahrzehnte einen bekannt gewordenen Kampf gegen den Rationalismus gekämpft und eine ebenso vielseitige wie intensive wissenschaftliche und seelsorgerische Tätigkeit entfaltet hat. Die wichtigsten exegetischen Arbeiten Tholucks, der übrigens mit einem dogmatischen Werke (Lehre von der Sünde 1823 s. oben S. 76 Anm. 4) seinen ersten großen lit. Erfolg erntete, sind die Auslegung des Römerbr. 1824 (⁵1856), des Johannes 1824, der Bergpredigt 1833, des Hebrbr. 1836, der Psalmen 1843. — Vermischte Schriften 1839. Vgl. auch das Programm über Thomas v. Aquino u. Abälard als Exegeten 1842. Kähler, A. Tholuck 1877. Ausführliche Biographie von Witte, Das Leben A. Tholucks 1884/86; Bonwetsch, Aus A. Tholucks Anfängen. Briefe 1922; Pr. RE. Bd. 19 S. 695 ff.; A. D. B. 38 S. 55 ff.; RGG. ¹ IV, S. 1221. Vgl. die — in dem bekannten Stil des Verfassers gehaltene — Würdigung

Digitized by Google

Schriften gewidmet hat, so scharf er sich des Gegensatzes gegen eine bestimmte Richtung in der Hermeneutik bewußt war, so nachdrücklich und unermüdlich er sich um die Sicherstellung eines Schriftverständnisses bemüht zeigte, das seiner Theologie gemäß war, eine zusammenhängende Darstellung seiner hermeneutischen Grundsätze besitzen wir nicht.

Immerhin sind einige Schriften Tholucks für unsern Zusammenhang so wichtig, daß wir ihrer Erwähnung tun müssen. Die historisch-systematische Untersuchung über den Inspirationsbegriff erwähnten wir schon früher [1]. In einer Abhandlung über den Mangel an Uebereinstimmung unter den Auslegern des N. T. nebst einer Beurteilung der Auslegungen von Matth. 5, 3–5 [2] unterscheidet Tholuck, ausgehend von der Fülle abweichender Erklärungen für ein und dieselbe Stelle der Schrift, zwei Typen von Interpreten, für die er sich auf Goethe beruft, der in der Farbenlehre an der Gegenüberstellung von Plato und Aristoteles diese beiden Betrachtungsweisen verdeutlicht habe. Schauende und abstrakte, verstandesmäßige Auslegung sieht Tholuck als diese Gegensätze. An der angegebenen Stelle der Bergpredigt vergegenwärtigt er sich die verschiedenen Erklärungen derselben, um den Versuch zu machen, sie auf solche Grundanschauungen zurückzuführen. Während Tholuck einen Hauptunterschied in dem Gegensatz von leiblicher und geistlicher Auffassung der betreffenden Stelle sieht [3], erblickt er den andern in der doppelten Möglichkeit der historisch (lokaltemporell) gebundenen und der zeitlosen Auffassung, die schon im Keil-Stäudlinschen Streit hervorgetreten sei. Für ihn muß

von Frank, Die Theologie des 19. Jahrh. 1905, S. 436 ff.; Pfleiderer, Entw. d. prot. Theol, S. 148 ff.; Elert, Kampf um das Christentum § 10; Lütgert, Die Rel. des Idealismus III, S. 144 ff.; Lenz, Gesch. d. Univ. Berlin II, 1, S. 319 ff. u. a.

[1] Deutsche Zeitschrift für christl. Wiss. u. christl. Leben (her. v. J. Müller, Neander, Nitzsch) I 1850, S. 125 ff., S. 328 ff., 341 ff. Die Darlegungen Tholucks wollen die Notwendigkeit einer Aufgabe der Annahme der Verbal- und Beibehaltung der Realinspiration erweisen.

[2] Theol. Stud. u. Kr. 1832, S. 325 ff. Zum Nachweis dieses Mangels an Einigkeit weist Tholuck auch auf die zweihundert und dreiundvierzig Erklärungen zu Gal 3, 20, die ein zeitgenössischer Autor anführt. Er meint, viele Abweichungen in der Auslegung von Schriftstellen ließen sich aber jeweils reduzieren, wenn man nur die Grundideen aufzusuchen verstände, in denen sie „wieder zusammenfließen".

[3] Theol. Stud. u. Krit. S. 338.

Digitized by Google

die Interpretation die Einseitigkeit vermeiden; als die richtige sieht er sich die bewähren, die alle übrigen in sich aufnimmt und vereinigt[1].

Wir haben früher gesehen, welche Stellung Tholuck in der Auseinandersetzung mit einem so extremen Kopf wie Rud. Stier einnahm, wie er hier, ursprünglich durchaus auf dem Boden einer allgemeinen Auslegungslehre stehend, wie sie sich ihm schon durch seine orientalischen Studien nahelegte, allmählich der typologisch-heilsgeschichtlichen Auffassung des Freundes nähertritt[2]. Wir werden noch einer anderen großen Auseinandersetzung mit dem Gegner aus dem entgegengesetzten Lager unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden haben, mit C. F. A. Fritzsche, dem streng grammatisch-historisch orientierten Exegeten[3], der Tholucks Römerbriefkommentar so überaus heftig angegriffen hatte, diesen Kommentar, den einer der Anhänger Tholucks als den ersten Schritt zur Wiedergeburt der Exegese bezeichnet hatte[4]. Innere geistliche Erfahrung und gründliche Wissenschaftlichkeit hat Tholuck selbst als Erfordernisse für alle Auslegung erklärt[5]; wie er aber in der Praxis nicht immer beides zu vereinigen wußte — „philologische und grammatische Akribie war nicht seine Sache; er konnte auf diesem Gebiet mit einer gewissen genialen Weitherzigkeit verfahren," so urteilt sein Biograph[6] —, so hat er,

---

[1] Theol. Stud. u. Krit. S. 351 f., 354. Diese Abhandlung mit ihrer harmonisierenden Grundtendenz und ihrer reichen literarischen Dokumentation ist überhaupt charakteristisch für Tholuck.

[2] Siehe oben S. 1 Anm. 1 u. S. 5 Anm. 2.

[3] Siehe unten S. 246 ff. Anm. 4. Vgl. auch seine Beurteilung Semlers Verm. Schriften II, S. 39 ff. Dorts. S. 331 Das Lob der Reformierten für ihre Verdienste um die gramm.-hist. Exegese.

[4] Cremer 1870 in der Zueignung des Bibl. theol. Wörterbuchs an Tholuck (Witte, a. a. O. S. 336).

[5] Vorrede zum Komm. d. Briefes Pauli an die Römer. In der Abhandlung über Calvin als Ausleger (Verm. Schr. II, S. 330 ff.) rühmt Tholuck folgendes an der Methode Calvins: Dogmatische Unbefangenheit, exegetischen Takt, vielseitige Gelehrsamkeit, tiefchristlichen Sinn (S. 341).

[6] Witte, a. a. O. S. 344, vgl. S. 336 ff. u. II, S. 205 ff. Auch Kähler urteilt (RE. Bd. 19, S. 700): „Um ihn — Tholuck — richtig zu würdigen, muß man ihn nicht als den Philologen des hl. Schrifttums, sondern als den kirchlichen Ausleger betrachten, welcher den kanonischen Wert der Bibel für seine Zeit in Geltung und Wirkung setzen will. Ihm ist es

Digitized by Google

theoretisch, das so schwer endgültig festzustellende Verhältnis zwischen beiden hermeneutisch nicht klar zu bestimmen und auszusprechen gewußt.

---

geschichtlich nie genug, geschichtlich festzustellen, was der Verf. gemeint hat, sondern es soll klar werden, was das religiös und sittlich Mustergültige in seinen Ausführungen sei, deshalb ... kann er ..... theoretischen Erörterungen mehr Raum gewähren als einer genauen Beleuchtung seines Textes."

Digitized by Google

III. Kapitel.

9. Die hermeneutische Lehre in der spekulativen und grammatisch-historischen Richtung der dreißiger Jahre.

I.

Die Geschichte der theologischen hermeneutischen Theorie ist, so relativ unabhängig sie sich, im ganzen genommen, von den gemeintheologischen Strömungen und Bewegungen im Laufe des letzten Jahrhunderts, wie wir sahen, entwickelt hat, nicht ganz von den Einflüssen verschont geblieben, die von der Hegelschen Philosophie auf die meisten theologischen Disziplinen [1], besonders Dogmatik, Kirchengeschichte [2], Re-

[1] Bezeichnend ist der hegelianisierende Charakter der drei epochemachenden theologischen Hauptwerke, die im Jahre 1835 erschienen: Strauß' Leben Jesu, Baurs Pastoralbriefe, Vatkes Geschichte der alttest. Religion.

[2] Daß nicht nur die historischen und systematischen, sondern auch die exegetischen Zweige der Theologie dem Einflusse der Hegelschen Philosophie unterlagen, beweist — neben den unten zu besprechenden — das Beispiel des Hauptes der Tübinger Schule, Ferd. Chr. Baurs 1792—1860), bei dem sie den Einfluß Schleiermachers ablöste. Sein Verdienst liegt, wie seine Arbeiten, einerseits auf dem Gebiet der Mythologie und Religionswissenschaft, andrerseits auf dem der geschichtlichen Erforschung des frühen Christentums und des christlichen Dogmas, schließlich auf dem der Kritik, deren Meister er in seiner Wissenschaft ebenso gewesen ist, wie Becker in der Philologie und Niebuhr in der Historie. Vgl. vor allem den Krit. Versuch über die Kanon-Evang. 1847, dort die Gesch. d. Evang. Kritik S. 1—76. Ihn beschäftigte die Kritik der Schriften des neutest. Kanons, dessen Werden er aufzuweisen sich bemühte, die Analyse ihrer Tendenz, die Aufweisung ihrer Idee — das historische Interesse war das leitende. Seine geschichtliche Arbeit wiederum ist nicht rein empirisch, sondern spekulativ, dem Gang der subjektiv uns innewohnenden und objektiv in der Entwicklung wirken-

Digitized by Google

ligionsphilosophie ausgingen[1]. Eine Zeit hindurch hat man versucht — wir werden ein paar hierhergehörige Entwürfe alsbald zu betrachten haben — Systeme der Hermeneutik auf dem Boden dieser spekulativen Philosophie zu errichten[2]. Es erscheint aber, wenn man sich die Entwicklungsgeschichte der Hermeneutik in den ersten Jahrzehnten des Jahrhunderts vergegenwärtigt, sehr verständlich, daß diese Bestrebungen nicht haben zum Ziele führen können. Auch abgesehen von der inneren Unmöglichkeit, die Lehre vom Verstehen auf einer solchen Grundlage aufzubauen, war nichts einleuchtender, als daß die einseitige Herausarbeitung und Betonung der spekulativen Gesichtspunkte ihr Widerspiel fand in der ebenso einseitigen und betonten Durchführung des grammatisch-historischen Prinzips. So sehen wir denn in den 30er und 40er

---

den Vernunft nachgehend. Hinter dem exegetisch-kritischen und dogmengeschichtlichen ist bei Baur das hermeneutische Interesse zurückgetreten.

Vgl. Dilthey, Ges. Schr. IV, S. 403—432, RE. Bd. 2, S. 467 ff., RGG.[2] I, S. 817 ff., dorts. Lit.

[1] Vgl. dazu Kuno Fischer, Hegels Leben, Werke und Lehre[2] II 1911 (Gang u. Ausbreitung der Hegelschen Schule S. 1162 ff.). Dilthey, Der Aufbau der geschichtl. Welt in den Geisteswissenschaften 1910. Rothacker, Einleitung in die Geisteswiss. I. Kap. S. 19 ff. Pfleiderer, Die Entwicklung der Protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant 1891 2. Buch, 3. Kap.: Die spekulative Theologie. Schwarz, Zur Geschichte der neusten Theologie 1856, bes. 2. Buch. Lütgert, Die Religion des deutschen Idealismus, III, 1. Buch. Elert, Der Kampf um das Christentum § 3—5; Troeltsch, Der Historismus Kap. III, 2. Lenz, Geschichte der Friedr. Wilh. Univ.; Simon, Ranke und Hegel 1928, II. Kap. 2. Dazu die in unsern einzelnen Abschnitten aufgeführten Biographien, vor allem von: Vatke, Baur, Rothe, Rosenkranz und Strauß.

[2] Der Schellingsche Einfluß auf die Theologie, der vielfach durch den Hegelschen abgelöst wurde (so etwa bei Daub u. a.), um nach dem Tode Hegels noch einmal hervorzutreten, ist nie so stark gewesen wie dieser. Man ist erst neuerdings, seit die Wirkungen und Nachwirkungen Schellings auf Natur- und Geistesforschung mehr beachtet zu werden beginnen, zu seiner Untersuchung und Darstellung vorgeschritten. Die Einwirkung Schellings auf die theologische Gedankenwelt ist einmal eine formale gewesen, der systematische Zusammenhang seiner Spekulation wirkte vorbildlich, wie die Methode überhaupt. Andrerseits sind religionsphilosophisch-dogmatische und geschichts-philosophische Lehren Schellings übernommen worden, besonders aus dem letzten System der Philosophie der Offenbarung (Rothe, v. Hofmann usw.).

Digitized by Google

Jahren auf der einen Seite den Versuch die dialektische Methode in die hermeneutische Theorie einzuführen, auf der andern, besonders von führenden Exegeten der Zeit die strengste Beschränkung auf sprachlich-geschichtliche Erforschung der Texte proklamiert und entsprechende hermeneutische Anweisungen entwickelt [1]. So fruchtbar diese Zeiten für die Auslegungspraxis gewesen sein mögen — eine Reihe bedeutender Kommentarwerke entstanden damals [2] —, die Lehre von der Interpretation, die Verstehenstheorie, erfuhr in ihr im ganzen eine recht geringe Förderung: Grund genug für uns nicht allzu ausführlich bei der Schilderung dieser Verhältnisse zu verweilen. An namhaften und einigermaßen umfassenden systematischen Leistungen auf diesem Gebiet ist in jenen Jahren eigentlich nur das Lehrbuch Klausens zu erwähnen, das, außerhalb Deutschlands verfaßt, wenn auch nicht ohne den stärksten Einfluß der Schleiermacherschen Lehre, recht wenig von den erwähnten Gegensätzen widerspiegelt, sondern im ganzen die traditionelle Linie fortführt.

Die hermeneutische Lehre Hahns.

Immerhin war die grammatisch-historische Richtung in der hermeneutischen Theorie der Zeit so stark befestigt, daß auch Forscher, die sie als ungenügend und einseitig empfanden, bei denen vielleicht auch ein dogmatischer Gegensatz gegen die herrschende Theologie dazu kam, doch zunächst einmal die Forderung nach sprachlich-geschichtlicher Auslegung annahmen.

So läßt in einem der ersten Jahrgänge der theologischen Studien und Kritiken, die man als das führende Organ der

[1] Vgl. etwa die sehr verbreitete Darstellung Hagenbach, Enzyklop. und Methodologie der theol. Wiss. [1] 1833 [3] 1851 ([11] 1884) (ursprünglich Schleiermacher und de Wette, dann Lücke und Ullmann gewidmet). wo mit Beziehung auf die Grundsätze der Auslegung ausgeführt wird, diese seien die gleichen wie bei der philosophisch-philologischen; nur eine spezielle Beziehung zum Gegenstand trete hinzu. Das bedeutet keine Ausnahme; die theol. Hermeneutik hat nur die rechte Anordnung der Gesetze zu leisten. Die „Anwendung" ist eine Sache für sich (§§ 52, 54 u. 55).

[2] Für die Würdigung der exegetischen Hauptwerke der Zeit vgl. Reuß, Geschichte der heiligen Schriften V, S. 660 ff. Dazu etwa Pfleiderer, Die Entwicklung der protest. Theologie, III. Buch.

Digitized by Google

Schleiermacher-Schule anzusehen hat, August Hahn[1] einen Beitrag zur hermeneutischen Theorie erscheinen, der im Kritischen wesentlich deutlicher und ergiebiger ist als im Positiven, mit dem die eigentliche Intention mehr versteckenden als andeutenden Titel: Für grammatisch-historische Interpretation und gegen traditionelle, philosophische und allegorische[2]. Seine Absicht geht auf eine dem Rationalismus entgegenzusetzende Auslegung im Sinne der Kirchenlehre, gemäß den von Hahn in seinem Lehrbuch des christlichen Glaubens[3] entwickelten Grundsätzen. Die grammatisch-historische Interpretation, die der orientalistisch, wie überhaupt philologisch geschulte Theologe hier in den Vordergrund rückt, soll im Dienst einer Ueberzeugung stehen, die von Hahn in zwei Sätzen zusammengefaßt wird: daß das Christentum wirklich aus außerordentlicher göttlicher Offenbarung stamme, und daß diese Offenbarung in den heiligen Urkunden die Erkenntnisquelle unserer Religion sei[4], und zwar, wie er hinzufügt — was uns das Recht gibt, ihn hier ein-

[1] August Hahn (1792—1863) aus Querfurt, wirkte, nach hauptsächlich exegetischen und orientalischen Studien gewidmeter Ausbildung in Leipzig (Keil und Rosenmüller) und kurzer, für sein religiöses Leben bedeutsamer Lehrzeit in Wittenberg und in Königsberg, hauptsächlich in Leipzig und Breslau (1833, seit 1843 als Generalsuperintendent; 1860 verzichtet er auf die seit 1843 nur noch wenig ausgeübte venia). Er ist bekannt geworden durch seinen Kampf gegen den Rationalismus. Vgl. bei Koelling, Die Lehre von der Theopneustie sein Lob in dem Abschn. VII, 1, § 7, S. 380 ff.: Das „Canticum Gallicinum". — Freundschaft mit Tholuck (Witte, Leben Tholucks II, S. 68 f. Bonwetsch, Aus A. Tholucks Anfängen bes. S. 13. 143 ff.). — Viel umstritten war schon die erste Auflage seines Lehrbuchs des christlichen Glaubens (1828), das zu den oft knappen Definitionen in Anhängen reichliche dogmengeschichtliche Nachweise gibt. 1857 folgte eine zweite Ausgabe. In der früheren Auflage wird der Kirchenlehre gegenüber eine wesentlich freiere Stellung zur Schrift eingenommen. Vgl. Pr. RE. Bd. 7, S. 340 ff.

[2] Theol. Stud. u. Krit. 1830 S. 301 ff.

[3] 1818 [2]1857 ff. Vgl. bes. Abschn. III: Von der hl. Schrift als Quelle der christl. Glaubenslehre.

[4] Vgl. die Ausführungen über die Theopneustie der Schrift Lehrb. d. Gl. § 24: Offenbarung und Eingebung sind „wesentlich gar nicht verschieden" (a. a. O. S. 190), die Eingebung ist eine totale, keine Stelle ist von ihr auszunehmen. Ebd. die von Hahn vertretene Affektionenlehre (a. a. O. § 27). — Vgl. auch die Erörterungen über Begriff und Zweck der Offenbarung (§ 5) u. ihr Verhältnis zur Vernunft (§ 12), über allgem. u. bes. Offenbarung §§ 29, 35 ff.

Digitized by Google

zuordnen — mittelst einer freien Forschung und Erklärung[1]. Trotz der Ueberzeugung von der Einsinnigkeit gilt es dem Gedanken Raum zu gewähren, daß die Verstehensfähigkeit von Leser und Ausleger durch die Vertiefung des „Lebens in Christo" dauernd wächst[2]. Der Autor geht von dem Nachweise aus, daß Kant, dessen Bedeutung für die hermeneutische Theorie von ihm in interessanter Weise beleuchtet wird, durch seine Forderung der Normierung der Interpretation der heiligen Schrift an den Forderungen der Vernunft den Grundsatz des Verständnisses der Offenbarungsurkunde des Christentums aus ihr selbst verlegt habe[3]. Mit dem Durchdringen dieser Erkenntnis und der Rückkehr zur Anerkennung dieses Grundsatzes ist die Aufgabe wieder brennend geworden, eine zuverlässige hermeneutische Theorie aufzubauen. Die eigene Theorie, die der Verfasser unsrer Abhandlung vorlegt, beruht auf dem Satz, daß eine Schrift verstehen, heiße, diejenigen Gedanken mit den Worten derselben zu verbinden, die der Verfasser dadurch bezeichnen wollte[4]. Wer das so gewonnene Verständnis auf eine verständliche Weise darstellt, legt aus. Hahn entwickelt in dem Grundzüge zu einer richtigen Erklärungstheorie betitelten Absatz seiner Abhandlung eine Reihe Kanones für die Interpretation, von denen der erste, die sprachlichen Voraussetzungen behandelnd, nichts Ungewöhnliches enthält; er soll der Eruierung des grammatisch-historischen Sinnes dienen; der zweite Kanon geht von der Annahme aus, daß jeder Autor am besten sich selbst erkläre und daher nicht mit sich im Widerspruch stehen könne; Hahn weist auf die gegenseitige Erläuterung und Ergänzung der ein-

[1] Stud. u. Krit. S. 310. — Vgl. Lehrb. d. Gl. § 28, wo ausgeführt wird, der richtige Gebrauch der Schrift zur Begründung der Glaubenslehre hänge ab von der richtigen Ermittlung, Darstellung und Erklärung des wahren Sinns, den die hl. Schriftsteller mit ihren Worten verbanden. Als richtige Erklärungsweise aber kann nur die hist.-gramm. gelten, die nach dem besonderen Sprachgebrauch, dem Zusammenhang der Teile und dem besonderen Geist von Schrift und Autoren auslegt.

[2] Lehrb. d. Gl. S. 207.

[3] Ueber Kants Bedeutung für die hermeneutische Theorie vgl. Verstehen I, S. 18, dazu etwa Holtzmann, Die philos. Periode der Auslegung und Auslegungskunst (Prot. Mon. Hefte IV, 1900, S. 173 ff.) und jetzt: Klostermann, Kant als Bibelerklärer (R. Seeberg-Festschrift 1929 S. 13 ff.).

[4] Theol. Stud. u. Krit. 1830 S. 311, Lehrb. d. Gl. S. 206.

Digitized by Google

zelnen Schriftstellen. Man nannte diesen Grundsatz früher Analogie des Glaubens[1]. Hahn beruft sich auf den alten Satz: Scriptura scripturae interpres. Der dritte Kanon erheischt zum Verständnis der Bibel als einer heiligen Schrift „heiligen Sinn". Er weist auf den für das Verständnis des Dichters notwendigen „Dichtersinn", auf die für den Genuß eines philosophischen Schriftstellers vorauszusetzende philosophische Neigung und Fähigkeit[2]. Dieser „heilige Sinn" wird näher beschrieben als bestehend in einem „für alles Wahre, Gute und Göttliche offenen Gemüte". Der gelehrte Theologe vindiziert den von ihm entwickelten Grundsätzen Geltung für die Auslegung „aller Schriften in der Welt"; von ihnen allein will er Sicherheit des Verständnisses erwarten, weil deutliche und anwendbare Regeln hier und hier allein die Interpretation bestimmen[3].

Zum Erweise dessen beschäftigt sich Hahn in einer ausführlichen Auseinandersetzung mit solchen hermeneutischen Theorien, die ein, der auszulegenden Schrift fremdes Prinzip zum Regulativ zu machen bestrebt sind, wie die historisch-dogmatische, die philosophische und die allegorische Erklärungsart[4]. Der historisch-dogmatischen Auslegung will unser Autor die „historisch-kritische", wie er sie mit de Wette nennt, anreihen. Geht jene von der Voraussetzung aus, das vollkommene Verständnis sei irgendwo bereits erreicht worden, und macht sie dieses dann zur Norm (traditio sive regula fidei scripturae interpres), so soll für diese charakteristisch sein, daß ihre Anhänger sich nur so viel durch die heilige Schrift bestätigen lassen, als sie wollen, als mit ihrer subjektiven Auffassung vom Christentum vereinbar ist. Da diese oft durch gewisse philosophische Anschauungen bestimmt ist, so geht diese Interpretationsmethode vielfach in die philosophische über, die statt eines historisch-

[1] Lehrb. d. Gl. § 16 und S. 207, 208 ff. wird die Analogie der Schrift als allgemeine und besondere mit der Analogie des Glaubens identifiziert. Sie ist zu Unrecht in neuerer Zeit verdächtigt worden, da sie für die Auslegung aller Schriften gilt und allein Sicherheit gibt (a. a. O. 210).

[2] Stud. u. Krit. S. 313.

[3] Stud. u. Krit. S. 314. Nur dort kann also (vgl. Lehrb. d. Gl. S. 207, 200 f.) ein vollkommenes Verständnis erzielt werden, wo die Erklärung nicht unter einem fremden Prinzip steht. Für die Schrift spezifiziert Hahn das — in der Dogmatik — auf die Leitung des — heiligen — Geistes, von dem die Verfasser getrieben waren.

[4] Stud. u. Krit. S. 315 ff. Lehrb. d. Gl. S. 210 ff.

Digitized by Google

dogmatischen ein philosophisches System das Verständnis regeln läßt. Die alte und neue allegorische Exegese — er setzt sich hier besonders mit Olshausen auseinander[1] — ist deshalb abzulehnen, weil sie von der Annahme einer Doppel- oder Mehrsinnigkeit der Schrift ausgeht. Mehrere Gründe veranlassen Hahn sie abzuweisen, so die Tatsache, daß sie in der Bibel selbst keine Anwendung erfährt, daß keine sicheren Gesetze für ihre Handhabung zu entwickeln sind, schließlich, daß sie völlig entbehrlich ist.

Man wird nicht sagen können, daß diese kurzen Andeutungen einen sehr wesentlichen Beitrag zur Förderung der hermeneutischen Problematik darstellen, aber sie sind vielleicht nicht uninteressant als eine Aeußerung aus der Periode der eben sich regenden Erweckungsbewegung und des sich hier ankündigenden Gegensatzes zur streng historischen Schule.

Wir haben schon in der Schule Keils überzeugte Verfechter der historisch-grammatischen Richtung in der Auslegungstheorie kennen gelernt; ihnen gesellen sich in diesem Zeitabschnitt noch eine Anzahl Theologen zu, die aus prinzipiellen oder methodischen Gründen an dieser Auffassung strenge festhalten wollen. Es befinden sich darunter besonders einige hervorragende Exegeten.

Die hermeneutische Lehre Reiches.

Der Göttinger Theologe J. G. Reiche, ein besonders eifriger und durch seine exegetischen Arbeiten seinerzeit sehr bekannter Anhänger der grammatisch-historischen Richtung, spricht sich in seinem Kommentar zum Römerbrief[2] wie folgt über seine Interpretationsgrundsätze aus. Sein Standpunkt sei der rein wissenschaftliche. Erforschung des Sinnes des biblischen Autors mittelst der allgemeinen und besonderen Hilfsmittel zum Verständnis einer fremden Rede überhaupt und der paulinischen insbesondere, ist die Aufgabe[3]. Reiche hat es sich zum Gesetz gemacht, bei dem gefundenen Sinn sich zu bescheiden[4], niemals wissenschaftlich darüber hinauszugehen

[1] Stud. u. Krit. S. 318. Lehrb. d. Gl. S. 211.

[2] Versuch einer ausführl. Erklärung des Briefes Pauli an die Römer 1833.

[3] Versuch S. VII, XIV.

[4] Erforschung und Darlegung des wahren, vollen Gedankens des hl. Schriftstellers bezeichnet Reiche, Versuch S. XI, als seine Aufgabe.

Digitized by Google

oder zum Zweck eines anderen Resultates den Text zu ignorieren. Seiner Meinung nach werden die Vorteile bei einer erzwungenen Uebereinstimmung der Auslegung mit selbstgeglaubten oder bestehenden Lehren durch das Opfer freier Wahrheitsforschung zu teuer erkauft. Diese aber bezeichnet Reiche als den einzigen Weg zu einer festen Ueberzeugung und zur Einigung [1]. Er beruft sich auf das protestantische Prinzip der freien Forschung, das die Abwegigkeit willkürlicher Deuteleien erwiesen, und fordert, es nicht dadurch zu beschränken, daß man der Auslegung ein Ziel auf fremdem Gebiet anweist. Reiche gibt aber noch genauere Hinweise dafür, wie er das Geschäft des Auslegers bestimmt sieht.

Er betont, daß, da die göttliche Offenbarung dem Menschen durch das Medium der mündlichen Rede mitgeteilt sei, ihr Sinn auch nur auf die gleiche Weise zu ermitteln sei, wie der jeder anderen menschlichen Rede — nach den Gesetzen des physischen und geistigen Vernehmens [2]. Der Sinn, den der Hörer mit ihr verbinden konnte und sollte, ist der einzige für uns verwendbare Sinn. Ausdrücklich wird betont, daß ein eigener Standpunkt der Erklärung mit besonderen Regeln durch den göttlichen Inhalt der Bibel und die Annahme ihrer Inspiration nicht gerechtfertigt sei [3]. Das Entscheidende ist eben, daß die Inspiration in irdischen Persönlichkeiten erfolgt; das Verständnis muß an dieser Tatsache orientiert sein. Reiche will scharf scheiden zwischen dem Ausleger als Erklärer der — etwa inspirierten — Rede und dem Ausleger als Beurteiler ihres Sinnes. In der ersteren Eigenschaft soll er auf keinem besonderen Standpunkt stehen [4]. Der Beurteiler mag seinerseits Inspiriertes und Nichtinspiriertes unterscheiden, Akkommodationen annehmen — kurz, wie Reiche sagt, sein Wahrheitsgefühl der unfehlbaren Autorität unterordnen [5]. Er selbst kennt nur einen Standpunkt, den im Grunde alle als den richtigen anerkennen müssen, ohne ihn allerdings stets — kon-

[1] Versuch S. VIII. [2] Versuch S. X. [3] Versuch S. IX.

[4] Im Hinblick auf die Erklärung, die grammatisch-historisch sein muß, darf es also keine Unterschiede geben, auch nicht zwischen Auslegern, die auf verschiedenen — dogmatischen — Standpunkten stehen. So erklärt nach Reiches Meinung auch Tholuck, der ausdrücklich die Unfehlbarkeit des Apostels behaupte, so gut wie andere gramm.-hist., bestimmt er den Sinn der Worte, den diese haben konnten und mußten (Versuch S. X).

[5] Versuch S. X.

Digitized by Google

sequent — zur Geltung zu bringen. Dieser wird nicht modifiziert durch die besonderen Gaben und Talente, die mit Recht die Hermeneutik vom Interpreten fordern darf: Geistesverwandtschaft mit dem Autor, genaue Kenntnis seiner Persönlichkeit, seines Verhältnisses zu dem Publikum, tiefer religiöser Sinn, Scharf- und Tiefsinn. Mit diesen Eigenschaften, das gibt Reiche zu, wird man gewiß anderes und mehr in dem heiligen Worte finden als ohne sie, aber auch sie öffnen keinen „eigentümlichen" Weg, um das „Eine Ziel" aller Erklärung zu erreichen[1].

Seinen Grundsatz, über die rein exegetische Erforschung und Darlegung des Schriftsinnes nicht hinauszugehen[2] und auf alle Erörterung der Richtigkeit, Wahrheit und Angemessenheit des Mitgeteilten zu verzichten, begründet Reiche mit der sehr interessanten Bemerkung, es sei noch eher zu rechtfertigen, daß der Systematiker und der Homilet zum Ausleger würden, wo ihnen die exegetischen Resultate der Andern nicht genügten, als daß der Exeget in ein Gebiet hinüberschweife, von dem er weder abhängig sei, noch Hilfe erwarten könne[3]. Daß die Würdigung des gefundenen Sinnes sich nicht völlig von der Auslegungstätigkeit trennen lasse, will Reiche insofern gelten lassen, als dem Interpreten nicht verwehrt sei, er im Gegenteil befugt sein soll, seinem Gefühl für die Wahrheit, Herrlichkeit und Tiefe des Mitgeteilten Ausdruck zu geben und auf die Bündigkeit der Verknüpfung zu reflektieren[4]. Sogar eine Verpflichtung wird daraus, wenn die Erfassung des wahren Sinnes dadurch gefördert wird, also etwa bei mehreren möglichen Auffassungen.

Wir sehen: der bedeutende Exeget, den wir hier zu Worte kommen ließen, bemüht sich auch hermeneutisch das Prinzip durchzuführen, an dem seine praktische Auslegung orientiert ist; es ist das der streng grammatisch-historischen Interpretation. — Wir lassen sogleich noch einen Vertreter dieser seinerzeit so einflußreichen Methode zu Worte kommen.

[1] Versuch S. XI.

[2] Eine besondere Zurückhaltung sieht unser Autor der „aprioristisch-apologetischen" Methode gegenüber geboten, mit der Unbefangenheit und Wissenschaftlichkeit, seiner Ueberzeugung nach, nicht zusammenbestehen können (Versuch S. XII).

[3] Versuch S. XI. [4] Versuch S. XII.

Digitized by Google

Die hermeneutische Lehre Rückerts.

Sehen wir uns zum Beispiel die Einleitung, die L. I. Rückert[1] seinem Kommentar zum Römerbrief[2] — wieder ist es der Römerbrief — vorausschickte, etwas genauer an. Gerade bei der Auslegung dieser Schrift sind ja vielfach prinzipielle Verschiedenheiten im bezug auf die Interpretation der hl. Schrift überhaupt zur Erörterung gelangt[3]. Rückerts For-

[1] Leopold Immanuel Rückert (1797—1871), wie Schleiermacher und Fries in der Brüdergemeinde erzogen, studierte in Leipzig, wirkte hierauf längere Zeit als Lehrer, dann (seit 1844) als Professor in Jena. Die Antrittsrede handelte: De officio interpretis librorum N. Foed. (sie ist mir leider nicht zugänglich gewesen). Ein starkes philosophisches Interesse beseelte den als Exegeten des N. T., besonders der Paulinischen Briefe, und als Dogmatiker hervorragenden Theologen. Dabei bildete ein platonisierendes Christentum den Hintergrund für seine Auffassung der Schrift, deren Auslegung er aber in strengster Weise rein von allen philosophisch-dogmatischen Lehren zu halten bestrebt war. Das Prinzip der „Unbefangenheit", das Rückert in einer berühmt und man kann sagen: klassisch gewordenen Weise vertreten hat, bedeutet nicht Gleichgültigkeit oder Kälte gegenüber dem Gegenstand, sondern ist ein methodisches Mittel zur wirklichen Sinnerfassung.

Vgl. den sehr ausführlichen Art. Pr. RE. Bd. 17, S. 186 ff. (Frank), wo auch die Schriften Rückerts angegeben und besprochen sind. Die wichtigsten für die Kenntnis seiner Lehren sind: Die „Christliche Philosophie" (1825), „Theologie" (1851) und „Der Rationalismus" (1859). — Vgl. die Würdigung bei G. Frank, Theologie des 19. Jahrh. S. 373 ff.

[2] Kommentar über den Brief Pauli an die Römer 1831, ²1839. Seine Lehre von der Schrift entwickelt Rückert in seiner sehr geistvollen „Theologie" (1851), in dem Abschnitt vom Leben des Christen (§ 65 Das Wort Gottes). Dieses Werk, gegliedert in die beiden Teile: Tatsachen des Bewußtseins und Tatsachen der Geschichte erinnert in manchem an moderne theologische Versuche einer Vermittlung zwischen allgemeinem und religiösem Bewußtsein. Gegenüber der Inspirationslehre wird der weitere Begriff der Offenbarung darin vertreten. Das „Wort Gottes" dient der Selbsterbauung. „Je tiefer das christliche Gemüt sich in den Inhalt dieses Wortes versenkt, desto lebendiger wird in ihm das Bewußtsein, daß durch Aneignung dieses Inhalts das geistige Bedürfnis sich befriedige . ." Es wird geistiges Bedürfnis, diesen Inhalt zu denken. „Was mir aber zu denken geistiges Bedürfnis ist, das ist wahr für mich . . . ." (a. a. O. S. 355).

Die Wärme des Tones dieser philosophisch-dogmatischen Darstellung sticht merkwürdig ab von der Kühle der exegetischen Werke, zu der sie wohl die Ergänzung bedeutet.

[3] Ich erinnere nur an die Römerbriefauslegung Tholucks, Usteris, Fritzsches, Rückerts, Becks, Reiches — um lediglich Autoren aus dem uns hier beschäftigenden Zeitraum zu nennen und von neueren zu schweigen.

Digitized by Google

derungen an den Ausleger [1] der Bibel sind folgende: philologische Kenntnisse und Bildung; mit unerbittlicher Strenge gilt es also auch beim N. T. sich an das zu halten, was die Sprachgesetzlichkeit fordert. Das zweite ist historische Kenntnis, die aber die Selbständigkeit der individuellen Erscheinungen nicht vergewaltigen darf; das dritte: Logik, strenge Verfolgung des Gedankenganges, der Denkart des Verfassers; das letzte: Phantasie, worunter der Exeget die weitestgehende Befreiung von den Schranken der eigenen Individualität und die Versetzung in die fremde, zu verstehende rechnet. Der Ausleger soll, wie Rückert sagt, „nicht mit seinem Kopfe denken, nicht mit seinem Herzen empfinden, nicht von seinem Standpunkt aus betrachten, sondern: ganz auf die Stufe des Autors treten, nichts wissen, als was dieser wußte, keine Ansicht haben, die er nicht hatte, keine Empfindung kennen, die ihm unbekannt war“ [2]. Ja, er soll nicht fragen, wie würde ich, wenn ich der Autor wäre, mir die Sache vorstellen, wie sie auf mich wirken lassen, sondern wie mußte der Betreffende die Sache sehen, empfinden und beurteilen. Man muß also der Betreffende sein, den man verstehen will; wenn man ihn mit fremden Augen ansieht, muß man ein falsches Bild erhalten. Deshalb fordert Rückert als zweite Grundvoraussetzung neben der sprachlichen Schulung: „Unbefangenheit“ [3]. In der Art, wie er dieses Postulat faßt und begründet, fühlen wir uns lebhaft an Keil und besonders Bretschneider erinnert, dessen hermeneutische Prinzipien

[1] Rückert unterscheidet (vgl. das von ihm her. Magazin für Exegese u. Theol. des N. T. 1838): Biblische Theologie (System der christl. Lehre) und Dogmatik. Der Zweck des bibl. Dogmatikers ist nach ihm Ueberzeugung, der des Theologen bloß Erkenntnis. Der Dogmatiker ist immer Theolog, der Theolog als solcher nie Dogmatiker (a. a. O. S. 5). Die Theologie wiederum ruht auf der — „reinen“ — Exegese.

[2] Das „Prinzip der reinen Exegese“ formuliert Rückert (Magazin S. 6) wie folgt: „Suche mit allen rechtlichen Mitteln, die dir zu Gebote stehen, den wahren Sinn deines Schriftstellers zu erforschen; leihe ihm nichts von dem Deinigen, aber nimm ihm auch nichts von dem Seinigen. Fordere niemals, was er sagen soll; aber erschrick niemals vor dem, was er sagt.“ „Dein Werk ist nur zu erfahren und zu zeigen, was er denke und sage, alles andere geht dich nichts an.“ — Man sieht, wie konsequent hier das Objektivitätsprinzip zur Geltung zu bringen gesucht wird.

[3] Komm. S. IX.

Digitized by Google

hier direkt fortgeführt werden, wenn sich der Römerbriefexeget auch nicht direkt auf seine Vorgänger beruft, von denen er sich in den grundsätzlichen theologischen Fragen sicher sehr weit unterscheidet [1]. Keinerlei System darf nach unserm Theologen der Interpret an sein Objekt heranbringen [2], weder ein dogmatisches noch ein „Gefühlssystem“ [3].

Insofern er Ausleger ist, darf er keinerlei „— ist“ sein, weder Rationalist noch Superrationalist, weder orthodox noch heterodox, ja Rückert fährt fort: „er — der Exeget — ist weder fromm noch gottlos, weder sittlich noch unsittlich, weder zartempfindend noch gefühllos“. Seine Pflicht ist allein, zu ergründen, was der Autor gesagt hat, um sein Resultat dann der Dogmatik, Philosophie und Morallehre zu übergeben [4]. Unvoreingenommen, wie er sie aufzufassen hat, so hat er seinerseits dessen Gedanken wiederzugeben. Nur ein Interesse darf der Ausleger haben: den Autor richtig zu verstehen, sonst keines, am wenigsten das „Wahrheits“-Interesse; der Interpret würde nur aussprechen, was er eben für Wahrheit hält. Rückert geht soweit, im schärfsten Gegensatz etwa zu dem Vertreter der panharmonischen Interpretation, daß er erklärt, dem Ausleger müsse es gleichgültig sein, ob Paulus etwa die Wahrheit rede oder

[1] Durch Rückert ist der Ausdruck „Unbefangenheit“ vor allem in die Debatte eingefügt und in der hermeneutischen Theorie heimisch geworden. Manche späteren Autoren polemisieren gegen ihn, weil sie diesen absolut verstehen und nicht auf den Zusammenhang achten, in dem er in der Lehre Rückerts steht. Der methodische Charakter dieses Begriffes wird darum vielfach nicht erkannt.

Vgl. die Auseinandersetzung Billroths mit Rückert (Kommentar zu den Briefen Pauli an die Korinther 1833, Vorrede), auf die wir unten (S. 269) zurückkommen werden. Billroth wendet sich gegen die „Abstraktheit“ dieser Hermeneutik.

[2] Man denkt hier an die oft angeführte Forderung des alten Turretin (Verstehen I S. 15 Anm. 1): Animus vacuus, ut ita dicam, ad scripturam legendam afferendus debet esse instar tabulae rasae, ut verum et genuinum sensum scripturae percipiat (tract. bipart. S. 372).

[3] „Dein größtes Verdienst ist“, so sagt Rückert zum Interpreten, „den Autor zu zeigen wie er ist, dein größtes Verbrechen, ihm Gedanken zuzuschreiben, die er nicht hatte, oder die zu verhüllen, die er hatte“ (Magazin S. 6 f.).

[4] Als einziges Erfordernis des Auslegers bezeichnet Rückert gelegentlich (Mag. S. 8) „ein gutes und gesundes Auge, geschärft durch Wissenschaft und Kritik, ungetrübt durch jegliches System, durch allerlei Vorurteil“.

Digitized by Google

Lügen, ob seine Lehre heilsam oder verderblich sei — all dies hat nichts zu tun mit seiner einzigen Aufgabe, der Ergründung dessen, was er gesagt hat[1]. Alle Verirrungen, die uns die daran so reiche Geschichte der Schriftauslegung zeigt, haben ihren Grund in solcher subjektiven Eintragung. „Grammatik, Geschichte, logischer Zusammenhang", so meint Rückert, „haben sich kreuzigen lassen müssen, nur damit Paulus nicht sagen sollte, was man von ihm als Apostel und Christentumslehrer nicht hören wollte" [2]. — Sehr scharf wendet sich unser Autor gegen die Gepflogenheit der Ausleger, Parallelen zu Erscheinungen und Gedanken aufzuhäufen, zu deren Verständnis sie nichts oder wenig beitragen können: so aus räumlich oder zeitlich entlegenen Ideenkreisen, die keine Wirkung auf das Auslegungsobjekt gehabt haben können. Ob Paulus, möchte er mit einer Spitze gegen Tholucks Exegese fragen, besser verstanden und richtiger gewürdigt würde, wenn wir wissen, was spätere persische oder arabische Dichter ähnliches gesagt haben wie er; Rückert fordert Entlastung der Auslegung von dieser unnützen Beschwerung. Schließlich stellt er noch einen letzten Gesichtspunkt auf, der die Interpretation bestimmen soll. Diese soll methodisch vorgehen [3]. Es muß dem Leser einer Schrift mit Hilfe der Auslegung möglich werden, den Gang der Gedankenentwicklung in dem Text zu verfolgen; nicht die Ableitung aus einigen Hauptsätzen, sondern die Möglichkeit zur selbständigen Erfassung der leitenden Ideen hat der Interpret seinem Publikum zu geben.

Für L. I. Rückert ist der Interpret ein Bergmann, der in den Schacht gesendet wird, das Edelmetall zu holen, aber nicht mehr; er hat dieses Bild ausgeführt mit den Worten: „Des Bergknappen ists nicht, das Erz zu beurteilen, wie es ihm gefalle, sondern daß er es zutage fördere; obs Kobalt sei ob Gold und Silber, er bringts heraus und dafür erhält

[1] Hier wird der scharfe Gegensatz der Auffassung Rückerts gegenüber Autoren wie Germar, Lutz usw. deutlich, die grundsätzliches Vertrauen in die Wahrhaftigkeit (und Wahrheit —) der Schriftverfasser nicht nur stillschweigend voraussetzen, sondern ausdrücklich fordern. Rückert geht hier auch noch über die Lehre der Keilschen Schule hinaus. Trotzdem darf man ihm nicht, wie es geschehen ist, Gleichgültigkeit oder Kälte gegen die Schrift vorwerfen, sondern muß auf die ebenbesprochene Intention achten.

[2] Komm. S. X. [3] Komm. S. XI.

Digitized by Google

er seinen Lohn; es zu beurteilen und zu verarbeiten kommt andern zu“ [1]. So hat der Jenenser Theologe mit einer Klarheit und Schärfe wie keiner vor ihm und nach ihm das Werk des Auslegers umgrenzt und doch nicht von der Ergänzung, auf die gerade das zuletzt angeführte Bild hinweist, abgeschnitten [2]. Aeußerste methodische Gewissenhaftigkeit und Sauberkeit mit eindringender und warmer „Anwendung“ bei allem Bewußtsein ihrer Verschiedenheit zu vereinigen, war der leitende Gedanke seiner Lehre von der Auslegung der Schrift. Wie ernst es ihm damit war, und wie tief diese Anschauung und Ueberzeugung in seiner Natur wurzelten, mag das Bekenntnis beweisen, das er gelegentlich in einem exegetischen Werke mit den Worten ablegt: Nichts würde ihn vermögen die Grundsätze seiner Interpretation zu ändern, denn die Art seiner Auslegung sei mit seiner ganzen Art so verwachsen, daß er nicht anders auslegen könne, ohne zuvor ein anderer Mensch zu werden [3].

Die hermeneutische Lehre Fritzsches.

Wir würden eine interessante hermeneutische Diskussion übergehen, wenn wir hier nicht noch anhangsweise mit einem Worte der Auslegungstheorie Carl Friedr. Aug. Fritzsches [4] gedächten, der durch seinen Streit mit Tholuck seinerzeit viel genannt worden ist, als neutest. Exeget bekannt und als erbarmungsloser Kritiker seiner Zeit sehr gefürchtet war [5]. Ueber

[1] Mag. S. 7.

[2] Vgl. unter den zeitgenössischen Beurteilungen die ausführliche Rezension Klings von Rückerts Korintherbriefauslegung, Theol. Stud. u. Krit. 1839, S. 813 ff. Die Späteren kannten Rückert nur zum geringsten Teil aus seinen Schriften und so manche Polemik gegen seine hermeneutischen Prinzipien beruht auf einer Kenntnis vom Hörensagen.

[3] Der Erste Brief Pauli an die Kor. (1836) Einl.

[4] C. F. A. Fritzsche (1801—1846), der Sohn des Theologen Chr. Fr. (später in Halle) und Bruder Otto Fridolin Fritzsches, des bekannten Züricher Theologen, empfing, in Leipzig aufgewachsen, entscheidende Eindrücke von seinem Lehrer, Gottfr. Hermann, dessen Schüler er mit seinem Freunde Winer, dem bekannten Sprachgelehrten, war, lehrte seit 1823 in Leipzig, seit 1826 in Rostock, schließlich seit 1841 in Gießen. Sein leitendes Interesse war die Erforschung der neutest. Sprache und eine darauf ruhende Auslegung dieser Schriften, in der ihm dann das philologische Moment durchaus im Vordergrund stand, in der er aber auch Beträchtliches geleistet hat. Pr. RE. Bd. 6, S. 289 ff.

[5] Vgl. als typisch die scharfe Rezension C. F. A. Fritzsches von de Wettes Römerbrieferklärung (Allg. Lit.Ztg. 1837, 124 ff.). Dieser hatte

Digitized by Google

die Grundsätze seiner Interpretation hat sich Fritzsche nicht im größeren systematischen Zusammenhang ausgesprochen, aber er hat sich gelegentlich, so in Einführungen zu seinen Kommentarwerken und in seinen Streitschriften dazu geäußert[1]. Unter den letzteren ragen nun, wie gesagt, seine Auseinandersetzungen mit Tholuck hervor[2]. Man könnte bei der Diskussion zwischen dem durch den Geist der Erweckungsbewegung bestimmten Hallenser Theologen und dem streng historisch-grammatisch orientierten Rostocker sich vielleicht an den Stäudlin-Keilschen Streit erinnert fühlen, und es sind mutatis mutandis sicher im Grunde die gleichen Gegensätze, um die es auch in dieser zweiten, hitziger und in einem weniger vornehmen Ton geführten Polemik geht[3]. Von Anfang an trug diese

sein Werkchen bestimmt „für den Leser, der gern einmal, wenn ihn das Studium der weitläufigen Kommentare eines Fritzsche, Rückert, Reiche ermüdet habe, bei einer fruchtbaren gehaltvollen Kürze ausruhen werde" (Vorw.) und ausdrücklich die neutest. Auslegung bewahren zu wollen erklärt vor „philologischer Kleinmeisterei" (wie übrigens auch vor dem „neuaufgeputzten Dogmatismus"). Darauf antwortet nun der Verfasser der seinerzeit sehr bekannten, ausgesprochen philologischen Auslegungen der Ev. Matth. u. Marc. und des Römerbriefs mit seitenlangen Nachweisungen von Fehlern, Irrtümern usw. in diesem Kommentar und der Frage, ob wohl der Verf. seiner (Fritzsches) und seiner Freunde „ernste und umfängliche" Studien als Kleinmeisterei zu bezeichnen das Recht hatte, weil, wie Fritzsche nicht ohne Bosheit bemerkt, von ihnen auch Kritik an einigen Observationen des Glassius (vgl. Verstehen I S. 14, Anm. 2) geübt worden sei, die der Verf. des Kommentars „in seiner Jugend kennen gelernt und als treue in jeder Not helfende Freunde erfunden hätte". — Vgl. auch de Wettes Antwort an Fritzsche Kurzgef. Exeget. Handbuch I² 1838 Vorw. S. IX. Gelegentlich ist Fritzsche übrigens ebenso grob geantwortet worden, wie seine Kritik gehalten zu sein pflegte („Zurückweisung eines unverschämten Angriffs und beispielloser Anmaßung eines jungen Theologen": die Antwort von Schulz (Hall. Lit.Ztg. 1828) auf Fritzsches Rezension seiner Ausgabe des Ev. Matthäus. 1828).

[1] Vgl. vor allem Pauli ad Romanos epistula I 1836, Praef. S. VI; Evang. Matth. 1826, Praef. S. XI; Marc. 1830 Praef.

[2] Tholuck hatte 1824 eine Erklärung des Römerbriefs erscheinen lassen (s. oben S. 231, Anm. 5), die bei seinen Freunden großen Eindruck gemacht hatte („Die Wiedergeburt der Exegese"), aber auch nicht ohne Kritik geblieben war (vgl. die briefl. Urteile Olshausens, Stiers bei Witte, Leben Tholucks S. 348), weil sie der gründlichen Entwicklung der dogmatischen Hauptbegriffe ermangele, gelegentlich willkürlich verfahre und auch philologisch nicht als durchweg zuverlässig anzusprechen sei.

[3] Fritzsche hatte 1830 in einer später gedruckten Rede vor Rostocker Studenten, die von der Unterdrückung des Rationalismus handelte, zu

Digitized by Google

Auseinandersetzung, und das unterscheidet sie von der früheren, einen scharf persönlichen Ton: nicht so sehr die Prinzipien, sondern die Personen werden angegriffen und schonungslos kritisiert[1]. Es bleibt auch keineswegs beim Grundsätzlichen, sondern man verliert sich beiderseits in eine Kasuistik, die in ihren Resultaten kaum den Aufwand an Zeit und Arbeit gelohnt haben dürfte, die die Verfasser dieser Kritiken daran gesetzt haben müssen. Fritzsche fing damit an, indem er in einer 150 Seiten umfassenden Rezension den Römerbriefkommentar seines Gegners schonungslos zu zerpflücken begann[2]. Er stellte einige Gesichtspunkte auf, unter denen er dann jeweils Dutzende von Stellen aus dem exegetischen Werke des Hallenser Theologen aufführte und auf ihre Fehler hin betrachtete[3]. Tholuck habe, so meint sein Gegner, grammatisch-historischer Bibelerklärer sein wollen, was daraus hervorgehe, daß er diese Art der Interpretation belobe und diejenige tadele, die, wie etwa Coccejus', von ihr abweichen. Also sei der Kritiker auch berechtigt bei dem Verfasser die entsprechenden Kenntnisse und Leistungen vorauszusetzen[4]. Er bemüht sich mit ungezählten Belegen darzutun, wie ungerechtfertigt diese

---

den Worten „Ungelehrsamkeit zelotischer Eiferer" eine überaus scharfe Anmerkung gegen Tholuck eingefügt, nach der dieser weder im Semitischen noch im Griechischen so gründliche Sprachkenntnisse besitze, daß er bei der Erklärung der hl. Schrift nur mäßigen wissenschaftlichen Anforderungen genüge, dafür aber in seinem Hochmut die anerkanntesten Exegeten tadele, sie faßten Schriftstellen verkehrt auf, weil ihnen Glaube und gewisse religiöse Erfahrungen abgingen. Mit Parteilichkeit drehe und wende er, samt seinen Brüdern, die hl. Schrift, wogegen einzuschreiten allmählich Pflicht des ev. Exegeten werde (Witte, Leben Tholucks S. 207 ff.).

[1] Tholuck hatte auf Fritzsches Angriff nur kurz im Vorwort zur 3. Aufl. seines Römerbriefkom. geantwortet, er kenne die Quelle dieser Angriffe und hoffe, sein Gegner werde sich seiner Leidenschaftlichkeit schämen. — Kurz darauf erschien die im Text genannte vernichtende Rezension.

[2] Ueber die Verdienste des Herrn Konsist.-Rat u. Prof. D. A. Tholuck um die Schrifterklärung 1831.

[3] So etwa: Verstöße gegen das Lexikon (a. a. O. S. 5 ff.) und gegen die Syntax (S. 25 ff.), Unklarheit und Verworrenheit (S. 61 ff.), von dem Einfluß, welchen Herr D. Tholuck der Dogmatik auf seine Erklärungen gestattet (S. 69 ff.), Tholucks Kritik (S. 76 ff.); von den „tiefen" Bemerkungen des Verfassers (S. 178 ff.).

[4] Ueber die Verdienste S. 1.

Digitized by Google

Erwartung gewesen sei. Wir gehen auf das Empirisch-Persönliche hier natürlich nicht ein, sondern heben nur einiges Prinzipielle heraus. Außer Sprachkenntnissen erwartet Fritzsche Urteil und Scharfsinn vom Interpreten; auch der theologische Schriftsteller soll nach ihm die Aversion überwinden, die er gegen die Vernunft hat, deren Aeußerung nun einmal das ist, was man Urteil nennt [1]. Mit Unparteilichkeit soll der Ausleger, seinen eigenen Lieblingsmeinungen entsagend, die Vorstellungen bei den Autoren anerkennen, die ihren Worten wirklich zugrunde liegen [2]. Er soll Dunkles aufklären, aber dabei muß er rein historisch verfahren, sich darauf beschränken, darzulegen, von welchen Prämissen der Autor ausging, mit welchen anderen Vorstellungen bei ihm die aufzuhellenden zusammenhingen, kurz er soll, nach Fritzsches Worten, den Ort nachweisen, den ein einzelner Gedanke in dem Denkzusammenhang des Autors einnahm [3]. Die Allgemeingültigkeit nachzuweisen ist nicht Sache des Exegeten, sondern des Dogmatikers [4]. Das ist das einzig mögliche Verfahren, wenn man es auch „untheologisch" gescholten und die als wahre theologische Interpreten gepriesen hat, die aus einem angelernten dogmatischen oder moralischen System oder aus eigener philosophischer Spekulation oder erbaulicher Betrachtung die Bibel zu erklären versuchten. Das bedeutet aber eine Vermischung der Forschung mit heterogenen Elementen und die Entstellung der Gedanken der biblischen Autoren [5]. — Es versteht sich, daß der Kritiker seinem Gegner in allen diesen Punkten grundsätzliche Verstöße und Fehler, Irrtümer und Ungenügen im einzelnen nachzuweisen bestrebt ist.

Nachdem Tholuck in einer nicht weniger umfangreichen Verteidigungsschrift geantwortet hatte [6], in der er in der Hauptsache einzelne angegriffene Punkte in seinem Auslegungswerk gegen die Verdrehungen, Mißdeutungen und willkürlichen Be-

[1] Ueber die Verdienste S. 61. [2] Ueber die Verdienste S. 70.
[3] Ueber die Verdienste S. 128. [4] Ebd.
[5] Ueber die Verdienste S. 129.
[6] Beiträge zur Spracherklärung des N. T., zugleich eine Würdigung meines Kom. zum Briefe an die Römer von D. Fritzsche 1832. Er wendet sich in der Vorrede gegen die „Rationalisten" im allgemeinen, dann gegen Fritzsches Tonart und blickt schließlich auf die Entstehung des angegriffenen Kommentars.

Digitized by Google

hauptungen des Rezensenten zu verteidigen[1] gesucht, dabei aber auch gegen „die grammatisch-historische Exegese, wie sie in den Schriften des Herrn A. Fritzsche vorliegt" sich geäußert hatte[2], und ihm seinerseits Fehler nachzuweisen bemüht gewesen war, antwortete Fritzsche mit verletzender Ironie in einer mit ausführlichen Belegen gespickten Antwortschrift[3], die ganz persönlich gehalten ist und uns daher nicht zu interessieren hat. Jedenfalls verlangt Fritzsche Scheidung von Erklärung und Beurteilung historischer Daten und meint, es sei begreiflich, daß seine Beurteilung anders ausfalle als die seines Gegners[4]. Mit der Erwiderung Tholucks[5] fand dann die Auseinandersetzung[6] ein Ende[7], in der die prinzi-

[1] Beiträge S. VI.

[2] Beiträge S. 134 ff. weist Tholuck die Abstammung der Fritzscheschen Hermeneutik (Erklärung aus Sprachgebrauch und Zeitvorstellungen) von der Semlerschen nach, macht zugleich Fritzsche den Vorwurf der Flachheit seiner histor. Interpretation, der Geschmacklosigkeit und — übertriebenen — Subtilität der sprachl. Erklärung und des Mangels an religiösem Sinn und greift seine (s. oben S. 249) von uns besprochenen herm. Grundsätze an. Er weist den „Mangel an geistlichem Verständnis" im einzelnen an der Auslegung Fritzsches nach und tadelt die Uebertragung philologischer Methoden von den Klassikern auf das N. T. (a. a. O. S. 145).

[3] Präliminarien zur Abbitte und Ehrenerklärung, welche ich gern Herrn Konsist.-Rat D. Tholuck gewähren möchte und Bitte an das Publikum, mir durch Lösung einiger Preisaufgaben hierzu behilflich zu sein 1832. —

Fritzsche meint, es sei unstreitig das Beste für Tholuck und seine Partei, die philologische Auslegung nach und nach auf eine gute Manier aus der Welt herauszuschaffen. Gegen den Vorwurf der Herabsetzung Christi und der Apostel wendet Fritzsche ein, der Interpret dürfe nur nichts voraussetzen, sonst trage er ein und stelle die Exegese unter die Dogmatik. Das Christus und den Aposteln Eigene könne nur durch gewissenhafte gramm.-hist. Erklärung erkannt werden (a. a. O. S. 25), „das Einmischen der Dogmatik in die Exegese verbitte ich mir ein für alle Mal mit allen echten Protestanten" (S. 26).

[4] Prälim. S. 26.

[5] Noch ein ernstes Wort an den Dr. Fritzsche in Rostock 1832. Tholuck wirft Fritzsche vor, sein Vorgehen sei nicht durch die Sorge um die Wissenschaftlichkeit der Auslegung, sondern ebenfalls durch dogmatisches Interesse bedingt (vgl. S. 13).

[6] Vgl. für das Ganze auch die — Tholuck günstige — Beleuchtung in Wittes Leben Tholucks Bd. II, Kap. 5 und die Bemerkungen Elerts, Der Kampf um das Christentum S. 83 ff.

[7] Sie erhielt allerdings noch ein Nachspiel. Chr. Fr. Fritzsche nämlich, der Vater, Tholucks Kollege in Halle, ließ 1840, kurz nach der

Digitized by Google

pielle Verschiedenheit in der theologischen Grundauffassung, in den dogmatischen Prinzipien und in der hermeneutischen Theorie nicht so deutlich, wie es hätte der Fall sein können, herausgetreten ist, sondern ein schulmeisterliches Abrechnen und eine persönliche Splitterrichterei den größten Raum einnahmen.

So sehen wir also noch einmal — wie zwei Jahrzehnte früher — die hermeneutische Theorie in der Theologie auf die weitestgehende Elimination aller subjektiven Faktoren im Verstehen bedacht, sehen sie die größte Annäherung zur philologisch-historischen Auslegungslehre vollziehen, sehen auch das spezifische Moment, das durch die Natur des ihr eigentümlichen Objekts bedingt wird, am nachdrücklichsten ausgeschaltet. Die dabei zugrunde liegende Gesamtauffassung und Anschauung vom Gegenstand, dem Wesen und der Methode der Bibelauslegung hat in den folgenden Jahrzehnten des Jahrhunderts stets zahlreiche Anhänger, besonders unter den praktischen Exegeten, gehabt. Gegen das Ende zu ist sie die herrschende gewesen. Aber auch das bescheidene Maß theoretischer Rechtfertigung und Begründung dieses Standpunktes, das die Generation der Winer, Reiche und Rückert wenigstens noch unternahm, fällt in der Folgezeit weg. Die hermeneutische Theorie interessierte die Geister in dem letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts so gut wie überhaupt nicht mehr[1]. So wird die Einstellung

Ausgabe der 2. Aufl. von Tholucks Hebr.br.-Kom. anonym eine Schrift erscheinen: Wie Herr D. Tholuck die hl. Schrift erklärt, wie er beten lehrt und dichtet. („Ich muß sagen, gerade der neueste Kommentar enthalte ebensoviele und arge Mängel und Fehler, als die älteren" ... S. 14. Auf diesen Ton ist die bitter satirische, 170 Seiten Nachweise dazu enthaltende Schrift gestimmt.) Ueber ihre Wirkung Witte, a. a. O. S. 270 ff.

[1] Nur in bescheidenem Maß übernahm — auch nur zunächst — die allmählich immer wichtiger werdende „Einleitungswissenschaft" einige Aufgaben der Hermeneutik. In der Art schon, wie ihre Aufgabe bestimmt wird, kommt eine ganz bestimmte Auffassung von dem Gewicht und der Bedeutung der einzelnen Momente, die für die Vorbereitung des Verständnisses — denn das ist die Aufgabe der Einleitungen in A. u. N. T. — in Frage kommen, zum Ausdruck.

Es ist charakteristisch, daß die Betonung des geschichtlichen Faktors immer stärker durch die des kritischen abgelöst wurde (vereinigt in der Themenstellung: Erforschung der Geschichte des Ursprungs, der Sammlung und des Textes der Schriften beider Testamente). Hand in Hand damit ging die Entwicklung, die die Ergänzung der Einleitungsdisziplin durch die hermeneutische immer mehr ausschaltete.

Digitized by Google

und Methode, die man als theologischen Positivismus bezeichnen könnte, durch drei Momente charakterisiert, die in der Epoche, die wir eben besprochen, angelegt gesehen werden können: Einmal die zunehmende Gleichgültigkeit gegen die Theorie und damit den philosophischen Zusammenhang im Sinne einer Wissenschaftslehre, sodann die grundsätzliche Empirie und Gegnerschaft gegen alles Deduktiv-aprioriorische, Spekulative[1] — hier sah man in der „Hegelei" das warnende Beispiel — und schließlich die Orientierung an dem „philologischen" Ideal im Sinne eines, zunächst rein methodisch gemeinten, sehr oft aber absolut bleibenden Verzichts auf alle wertend-anwendende Betrachtung und einer reinen Erhebung des geschichtlich Ueberlieferten. Wie gesagt: die erste Gruppe in der Theologie des 19. Jahrhunderts der dieses Ideal vorschwebte, die Schule Keils hat noch die Grundsätze ihrer Interpretationsweise im Zusammenhang zu entwickeln und darzustellen versucht; die 30er und 40er Jahre, so fruchtbar an exegetischer Arbeit, leisten hierin nur wenig, die gewaltige historisch-kritische Arbeit der letzten Jahrzehnte des Jahrhunderts brachte so gut wie keine systematische Klärung der hermeneutischen Prinzipien hervor, die sie leiteten.

Auf die Geschichte dieser Disziplin gehen wir hier nicht ein, sondern wir blicken nur kurz auf das Verhältnis derselben zur Hermeneutik. Ursprünglich hatte die Lehre von der Schrift eine Verbindung dargestellt (Inspiration); mit der früher geschilderten Entwicklung wurde diese immer mehr in die Glaubenslehre verwiesen. Ein weiteres Verbindungsglied war die für beide Disziplinen bedeutsame Erörterung der Grundsätze für die Ermöglichung bzw. Vorbereitung des grammatischen (Text) und des geschichtlichen (Umgebung und Werden des Textes) Verständnisses.

So konnte Bleek, der einer der letzten ist, der nach dem Verhältnis von Einleitung und Hermeneutik fragt (Einl. in das N.T. [3] 1875 S. 4), der Meinung Ausdruck geben, neutest. Hermeneutik und Kritik könnten „an sich" in einer Einleitung in das N. T. gar wohl ihren Platz finden. Aber einer klaren Bestimmung oder Durchführung weicht auch er mit der wenigbesagenden Wendung aus: dennoch sei es angemessen, wenn die Einl. Wiss. sich nur auf die Darlegung der geschichtlichen Verhältnisse, sowohl des sprachlichen Charakters der bibl. Bücher als auch der Gestaltung des Textes beschränke; denn „die Theorie der neutest. Kritik und Herm. ist ohne die jedenfalls zu weit führende Darlegung der allgemeinen Regeln der Kritik und Herm. doch nicht verständlich zu machen" (a. a. O. S. 4).

[1] Diese an sich sehr verschiedenen Denk- und Wissensrichtungen und -methoden setzen wir hier einmal absichtlich gleich.

Digitized by Google

Der tiefe Irrtum, der vielen sich so eingrenzenden Theorien zugrunde liegt und eine Polemik gegen diese Anschauungen so leicht macht, liegt in der mangelnden Berücksichtigung des spezifischen Charakters ihres, des theologischen Auslegungsobjektes. Während noch die Schule Keils ausdrücklich die Notwendigkeit einer Ergänzung der streng sprachlich-geschichtlichen Untersuchung durch eine Verarbeitung anerkannte, die sie anderen Disziplinen, der Dogmatik, der Philosophie, der Aesthetik überweisen wollte, gerät dieser wichtige Gesichtspunkt in der Folge vielfach ins Hintertreffen: die umfangreichen neutest. Kommentare der Fritzsche, Reiche, Winer usw. erfüllen mit der peinlichsten und selbst von ihren Gegnern bewunderten Genauigkeit und Gründlichkeit die Aufgabe der sprachlich-geschichtlichen Interpretation [1], aber sie verzichten nicht nur für sich selbst völlig auf eine Berücksichtigung des spezifischen Geistes, der der Bibel als religiöser Schrift, als christlicher Grundschrift eigen sein muß, sondern lassen auch, soweit sie überhaupt eine hermeneutische Theorie entwickeln, Angaben darüber vermissen, wie dem Rechnung zu tragen und das Verhältnis der grammatisch-historischen Interpretation und ihrer „Ergänzung" zu denken ist.

II.

Die Geschichte der hermeneutischen Theorie zeigt uns, daß man, seit man sie auszubauen begonnen hat, das notwendige Zusammen von induktiven und deduktiven, von empirischen und apriorischen Elementen in ihr erkannt hat. Im einzelnen erscheint das Maß, das jedem dieser beiden Faktoren in ihrem Verhältnis zueinander eingeräumt wird, verschieden bemessen in den einzelnen Auslegungslehren der neueren Zeit. Aber grundsätzlich einig ist man sich, wenn wir uns die wichtigsten Verstehensdoktrinen vom Ende des 18. und Beginn des 19. Jahrhunderts vergegenwärtigen, in der Fundierung der hermeneutischen Leitgedanken und Prinzipien in der Erfahrung. Wenn es gelegentlich so scheint, als solle überhaupt eine möglichst vollkommene Ableitung dieser Prinzipien aus der Erfahrung, eine reine Abstraktion aus ihr erstrebt werden, so zeigt es sich dann doch immer wieder, daß die Lehre vom

[1] Vgl. Reuß, Die Gesch. der hl. Schriften S. 670.

Digitized by Google

Verstehen allein aus den auf empirisch-induktivem Wege gewonnenen Regulativen nicht aufgebaut werden kann, sondern daß deduktive, daß apriorische Wesensbestimmungen sich schlechthin gar nicht vermeiden lassen, wenn anders man über abstrakte Verallgemeinerung im einzelnen und unsystematische Agglomeration im ganzen hinauskommen will. Aber die dominierende Rolle, die der Erfahrung in der hermeneutischen Theorie zufallen muß, schreibt sich von einem Umstand her, den besonders die theologische Lehre vom Auslegen sich stets deutlich vor Augen halten mußte, nämlich von der Bedeutung, die nach der Natur und dem Wesen des Gegebenen, also des Auslegungsobjektes, diesem zukommen muß. So sehen wir die im einzelnen so verschiedene Wege gehenden generellen und speziellen Theorien einig in dem Bestreben, den Ausgang vom Gegebenen zu nehmen, sich von ihm leiten zu lassen, aus seiner Wirkung die Regeln und Grundsätze zu entwickeln, die systematisch verbunden und gegliedert sich zu dem Ganzen einer Lehre zusammenzuschließen bestimmt sind. Die speziell orientierte Theorie, die sich besonders tief von dem Individuellen ihres Gegenstandes beeindrucken lassen will, ist damit wohl zu noch größerer Zurückhaltung gegenüber allem deduktiv-apriorischen gehalten, als die sich der grundsätzlichen Aehnlichkeit der Gegenstände und damit der Analogie der Methoden stets bewußte, generell bestimmte Auslegungslehre. Daß auch diese, mag sie nun entweder Lücken in induktiv gewonnnenen Regelzusammenhängen mit Hilfe der Deduktion ausfüllen oder aber das „Wesentliche“ an einem Interpretationsvorgang durch apriorische Erfassung der entscheidenden Momente herauszuarbeiten suchen, daß auch die generell bestimmte Hermeneutik, nicht allein aus der Erfahrung wird schöpfen, mit ihr allein auskommen können, wird vielfach anerkannt.

Immerhin, es ist kein Zufall, daß gerade die bedeutendsten Beiträge zur Verstehenslehre, diejenigen, die Epoche in der Geschichte der Auslegungstheorie sowohl wie in der praktischen Interpretation zu machen bestimmt waren, daß die eine breite Basis in der weitestgehend durchgeführten Stützung auf die Erfahrung besitzen, daß immer wieder, wenn diese Basis einmal verlassen zu werden drohte — und dieser Augenblick schien immer wieder einmal gekommen im Laufe der Entwicklung im 19. Jahrhundert —, ein Zurücklenken auf sie fast

Digitized by Google

mit Naturnotwendigkeit sich eingestellt hat. Damit ist soviel klar, daß ein stärkerer Ausbau der apriorischen Wesensbestimmung im Gebäude der hermeneutischen Theorie, ein intensiverer Gebrauch deduktiver Ableitungen stets sein Maß und Ziel an dem „empirischen Minimum" finden muß, das der Interpretationstheorie ihrem Wesen nach immer unentbehrlich sein wird. Man wird sich also, wenn wir den Nutzen und die Fruchtbarkeit der Spekulation für die hermeneutische Theorie ins Auge fassen, stets nicht nur nach dem Maß zu fragen haben, in dem es einem spekulativen System oder Entwurf gelungen ist, den empirischen Resultaten geübten Verstehens gerecht zu werden, sondern von Anfang an auf die aller Spekulation dadurch gezogenen Grenzen zu achten haben, daß deduktive und apriorische Bestimmung das durch die Individualität und die empirische Gegebenheit des Gegenstands weitgehend bestimmte Verstehen niemals befriedigend zu erfassen imstande sein können.

Die Härten, ja die Vergewaltigungen, die das spekulative System Hegels, die seine dialektische Methode für die Geisteswissenschaften mit sich brachte, mußten so die aus ihrer Arbeit erwachsene Theorie der Auslegung besonders treffen. Der transzendentalphilosophische Ausgangspunkt ist, auch in der modifizierten Form der Logik und Phänomenologie des Bewußtseins, wie bei Hegel, dem spezifisch-geisteswissenschaftlichen Verstehen nicht günstig. Wird der hermeneutischen Theorie von dieser Seite der Vorwurf gemacht werden — und er ist immer wieder erhoben worden — sie verfahre naiv, so wird sie auf die Fruchtbarkeit ihres „Realismus" verweisen. Aus der geisteswissenschaftlichen Arbeit selbst mußten die erkenntnistheoretischen und logischen Grundsätze erarbeitet werden, aus ihr müssen sie hervorgehen, wenn anders ihr Gegenstand nicht vergewaltigt werden soll[1]. Das gewaltige, konsequente,

[1] Das hat bekanntlich vor allem Dilthey immer wieder mit tiefem Recht betont und hat damit den über die Hegelsche Spekulation hinausführenden Weg gezeigt, den eine Theorie der Geisteswissenschaften einschlagen muß. Mag Dilthey selbst, wie manche glauben, dem „positivistischen" Empirismus zuviel Recht verstattet haben: eine Rückkehr zu der alten Art der spekulativen Begründung wird nicht mehr möglich sein, wenn anders nicht wieder die Kluft aufgerissen werden soll zwischen einer in sich selbst versponnenen philosophischen Dialektik und der Erkenntnisarbeit der Geisteswissenschaften.

Digitized by Google

imponierende System Hegels trat mit einer Methode an die Erscheinungen der geistigen Welt heran, die nur die Wahl zwischen Ablehnung oder bedingungsloser Annahme ließ[1]. Wir haben hier nicht die Geschichte dieser Philosophie zu schreiben, nicht die Hauptetappen ihres Siegeszuges in den Geisteswissenschaften, der Auseinandersetzung mit ihr[2] und ihrer schließlichen Ueberwindung können hier angedeutet werden[3], aber es mag hervorgehoben werden, daß schon zur Blütezeit der Hegelschen Philosophie zwei Gegner ihr den Widerpart hielten, die dann den Ueberwindern fast insgesamt die Waffen bei

(Vgl. Wenke, Hegels Theorie des objektiven Geistes, 1927, der eben aus der Entmetaphysizierung, die Dilthey an diesem Begriff vorgenommen hat, ihm einen Vorwurf macht und zu einer neuen Lösung im alten Sinne aufruft (S. 120 ff.).

[1] Es versteht sich von selbst, daß die wenigen Bemerkungen über den Einfluß der Philosophie Hegels auf die Hermeneutik nichts weniger als eine Würdigung derselben, oder auch nur ihrer Fruchtbarkeit für die einzelnen Geistesgebiete darstellen sollen.

Ueber die Philosophie Hegels unterrichten — wobei wir hier nur der neueren Erscheinungen gedenken — Haym, Hegel und seine Zeit (1857) ²1927; Kroner, Von Kant bis Hegel II 1924; H. Fischer, Hegels Methode und ihre ideengesch. Notwendigkeit 1928; Glockner, Der Begriff in Hegels Philosophie 1924; Häring, Hegel, sein Wollen und sein Werk 1928; Hartmann, Die Philosophie des deutschen Idealismus II 1928.

[2] Die Geschichte des Einflusses der Hegelschen Philosophie und der Auseinandersetzung mit ihr heißt die Geistesgeschichte des dritten bis fünften Jahrzehnts des 19. Jahrhunderts schreiben. Bei einer Reihe von Forschern, die in unserem Zusammenhang zu behandeln sind, wird uns das Verhältnis zu Hegel zu beschäftigen haben. Vgl. einstweilen: K. Fischer, Hegels Leben, Lehre und Werke ²1911, Kap. 53: Gang und Ausbreitung der Hegelschen Schule. — Rothacker, Einleitung S. 8 ff., bes. 16 ff., 82 ff.

[3] Die Wirkung der idealistischen Philosophie auf das Christentum und auf die Theologie, ihre historische Untersuchung und kritische Bewertung ist seit geraumer Zeit ein bevorzugter Gegenstand der theologischen Forschung. In der negativen Bewertung sind so verschiedene Untersuchungen wie die systematischen Brunners und Gogartens und die historischen Lütgerts (Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende) einig; einen vermittelnden Standpunkt nehmen, wenn wir recht sehen, etwa Holl und R. Seeberg (Aufklärung, Idealismus und Religion 1925) ein, während wiederum so verschiedene Forscher wie E. Schaeder (Das Geistproblem der Theologie), Hirsch (Die idealistische Philosophie und das Christentum) und Brunstäd (Die Idee der Religion 1922) am idealistischen Ausgangspunkt festhalten wollen. Vgl. die Lit.Angaben bei Stephan, RGG.² III, Sp. 58.

Digitized by Google

ihrem Kampf gegen Hegel geliefert haben: die historische Schule[1] und die klassische Philologie. Nicht umsonst hat man im Verstehen einen der zentralen Begriffe der ersteren gesehen[2], nicht umsonst hat die letztere, die vielleicht am stärksten unter allen Geisteswissenschaften dem Eindringen der Dialektik Widerstand geleistet hat, ihre bedeutendste Methodologie um diesen Begriff zentriert[3]. Wenn die Theologie den Einfluß Hegels erfahren hat, kaum eine wichtigere Disziplin frei von ihm geblieben ist, so kam von der philologisch-historischen Arbeit in ihr auch die Gegenbewegung, die allmählich zur Lösung nicht nur von Hegel, sondern von der Spekulation überhaupt führen sollte. Denn das war ja das Wichtige, daß mit der Ueberwindung der Hegelschen Philosophie in den einzelnen Geisteswissenschaften für eine lange Zeit der philosophische Einfluß auf diese überhaupt geschwunden ist. Nicht nur daß in keinem der folgenden Zeitabschnitte ein System der Philosophie in ihnen sich wirklich durchzusetzen vermochte, sondern das Interesse an der Philosophie überhaupt war geschwunden. Dem Wachsen und der Ausbildung der philologisch-historischen, der kritischen Arbeit war fürder auch in der Theologie das einst so wirksame Gegengewicht nicht mehr

[1] Rothacker, Einl. S. 37 ff.; Troeltsch, Historismus Kap. III, 2, 3; Wach, Verstehen I S. 168 ff.; Simon, Ranke und Hegel, Kap. II und III.

Man könnte, wenn man neben der wissenschaftsgeschichtlichen die (am glänzendsten doch wohl von Treitschke in seiner Deutschen Geschichte im 19. Jahrhundert geschilderte) geistesgeschichtliche Entwicklung der Zeit im ganzen betrachtet, wohl fragen, ob nicht auch die während der Blütezeit der Hegelschen Lehre sich ausbreitende Erweckungsbewegung, besonders die Berliner, zu ihren großen Gegnern und —, vielleicht auch — Besiegern gehört, besonders wenn man berücksichtigt, wie stark diese Bewegung in die — allerdings vorwiegend, aber keineswegs ausschließlich theologische — Wissenschaft hineinwirkt. Interessant ist unter diesem Gesichtspunkt etwa die Auseinandersetzung Tholucks mit der Hegelschen Philosophie (wobei an die nahen Beziehungen dieses Theologen zu dem Kreise um Friedrich Wilhelm IV. zu denken ist), die den zehnten Jahrgang des von ihm herausgegebenen Liter. Anzeigers eröffnet. Die einstige gemeinsame Front gegen den „Rationalismus" (Vgl. den Brief Hegels an Tholuck [abgedr. bei Lütgert, die Rel. d. Ideal. III, S. 463 f.]) hat doch die tiefen Gegensätze nicht überbrücken können.

[2] Rothacker, Logik und Systematik der Geisteswiss. 1926, S. 114 ff.

[3] Vgl. Boeckh, Enzyklopädie und Methodologie der philol. Wissenschaften, und unsere Darstellung Verstehen I, Kap. III.

Digitized by Google

zur Seite: mit dem philosophischen schwand auch das Interesse an den Prinzipienfragen der eigenen Erkenntnisarbeit.

Wir verdeutlichen uns jetzt an einigen Beispielen den Einfluß der Hegelschen Philosophie auf die theologische Hermeneutik.

Die hermeneutische Lehre Rosenkranz'.

Die Darstellungen der theologischen Enzyklopädie sind für das Studium der Wandlungen in den Grundanschauungen und Methoden der Theologie im 19. Jahrhundert recht bedeutsam. Nicht nur der Zusammenhang, in den die hermeneutische Theorie im Rahmen der Gesamtwissenschaft eingestellt wird, sondern auch die Fassung ihrer Aufgaben pflegt in den enzyklopädischen Systementwürfen meist kurz, aber aufschlußreich angedeutet zu werden[1]. Rosenkranz[2], dessen eindrucks-

[1] Die Enzyklopädien von Planck (Einl. in die theol. Wissensch. 1794; Grundr. der theol. Enzykl. 1813), Kleuker (Grundr. einer Enzykl. der Theol. 1800), Stäudlin (Lehrbuch d. Enzykl. u. Methodol. 1821) treten mit ihrem kompendienartigen und aggregathaften Charakter hinter der klassischen, systematisch nach den Grundprinzipien seiner Lehre gegliederten Enzyklopädie Schleiermachers (Kurze Darstellung des theol. Studiums 1811, ²1830) (über ihre Bewertung durch die hegelianisierende Theologie gleich unten) zurück. — Neben der schon (s. oben S. 235 Anm. 1) erwähnten Bearbeitung Hagenbachs werden wir im folgenden noch enzyklopädischen Entwürfen zweier bekannter Theologen und Hermeneutiker begegnen: den Darstellungen Rothes (posth. 1880) und v. Hofmanns (posth. 1879). Auch die Enzyklopädie von Pelt (1843) sei erwähnt.

[2] Karl Rosenkranz (1805—1879), eine der interessantesten Persönlichkeiten aus der auf die „große" (Hegel-Schleiermacher) folgenden Generation, geistig beweglich und vielseitig, ohne allzuviel Originalität und Tiefe, entbehrt noch einer Würdigung, zu der seine Selbstbiographie Von Magdeburg nach Königsberg (1873) (reicht bis 1834) wenigstens für die erste Zeit besten Stoff liefern würde, und die geistesgeschichtlich, infolge der mannigfachen Begegnungen und Freundschaften dieses angeregten Lebens und der verschiedenartigen Arbeitsgebiete Rosenkranz' recht aufschlußreich werden könnte. Seiner vielseitigen Begabung entspricht die überaus fruchtbare literarische Betätigung auf philosophischem, theologischem und literarhistorisch bzw. -kritischem Gebiet. Sein entscheidendes Bildungserlebnis war die Bekanntschaft mit der Philosophie Hegels, der er zahlreiche Schriften gewidmet hat. Für unsern Zusammenhang wichtig ist neben der theologischen Enzyklopädie sein System der Wissenschaften 1850.

Rosenkranz' Briefwechsel ist 1926 herausgegeben worden. Vgl. einstweilen ADB. Bd. 29, S. 213 f., Rothacker, Einl. in die Geisteswiss. S. 127 f.

Digitized by Google

volle Darstellung uns gleich zu beschäftigen haben wird[1] — sie erschien 1831[2] —, hat nicht so ganz Unrecht, wenn er, wie F. A. Wolf, seinen Vorgängern den Vorwurf macht, den systematischen Zusammenhang innerhalb der theologischen Enzyklopädie nicht scharf genug entwickelt zu haben, so daß man bei ihnen eigentlich von einem Aggregat verschiedener Wissenschaften sprechen könnte. Nun, die Werke seiner Vorgänger entbehren in der Tat der straffen Gliederung, die das System von Rosenkranz aufweist[3]. Der Preis, um den dieser Bau aufgeführt werden konnte, ist allerdings das Schema der spekulativen Methode, das wir den Schüler Hegels hier der Theologie auflegen sehen. Die geistesgeschichtlich sehr interessante Einleitung seines Werkes bezeichnet selbst genau den geistigen Ort, an dem die theologische Enzyklopädie zu entwickeln ist: in der Philosophie des Geistes, im dritten Teil der philosophischen Enzyklopädie Hegels, in der Philosophie des Absoluten hat sie, die vom Begriff der geoffenbarten Religion auszugehen hat, ihren Platz[4]. Die Theologie als die Entfaltung des Begriffs der Religion, die die Vernunft des spekulativen Inhalts der Idee in der explizierten Gestalt der Erscheinung erblicken läßt — so kennzeichnet Rosenkranz selbst ihre Aufgabe —, diese Bestimmung erlaubt eine Darstellung, in der alle Teile und jede Einzelheit aufeinander bezogen, abgeleitet und in einen Zusammenhang gestellt sind, der dem philosophischen Bedürfnis nach Einheit und Zusammen-

[1] Enzyklopädie der theolog. Wissenschaften 1831. — Vgl. über ihre Bestimmung: Von Magdeburg bis Königsberg S. 441 f.

[2] Vgl. die interessante ausführliche Anzeige der Enz. durch D. Fr. Strauß (Jahrb. f. wiss. Kritik 1832) (abgedr. Charakteristiken u. Kritiken 1844, S. 213 ff.). Er unterscheidet aggregierende und organisierende, bloß erinnernde und neuernde, formale und materiale enzyklopädische Darstellungen. Während Schleiermachers Werk wesentlich von formalen Gesichtspunkten beherrscht gewesen sei, daher im Aggregieren stecken bleiben mußte, ist Hegels Enzyklopädie die „großartigste Neuerung" gewesen. Ihrer Anregung sei Rosenkranz gefolgt in der Begeistung und Gestaltung des ganzen Körpers der theol. Enz.

[3] Die „harmonische Organisation der Wissenschaft" darzustellen, ist nach Rosenkranz (Enz. S. XXXIII), die Hauptaufgabe der Enzyklopädie.

[4] Enz. S. XXII. Ueber Rosenkranz' Stellung zu Hegel und deren Begründung („denn eben dies System hat den Hader der Philosophen und Theologen zu schlichten angefangen und die vollkommenste Organisation der Wissenschaft begründet") a. a. O. S. XXI. Vgl. Rosenkranz' zahlreiche Schriften über Hegel und seine Philosophie.

Digitized by Google

hang stark entgegenkommen muß [1]. Ein entscheidender Punkt, an dem nun die Leistungsfähigkeit und die Fruchtbarkeit dieser Methode wirklich beurteilt werden können, wird die Hermeneutik sein müssen. Sie, die, wenn sie nicht in tausend Einzelbeobachtungen, -regeln und -anweisungen fallen will, in einem logisch fundierten und streng durchgeführten Zusammenhang erscheinen muß, sie darf sich niemals von dem Felde der Erfahrung lösen, auf dem allein sie Lebendiges ernten kann; bebaut sie dieses Feld nicht, so wird sie allenfalls ein System blasser, ausgetrockneter Abstraktionen aufstellen, aber nicht die Fülle von Leben sammeln können, die den Baum wahrer Erkenntnis speisen muß.

Die Hermeneutik [2], die, darin hat die spekulative Lehre ihr Wesen richtig gesucht, Vermittlung ist, soll übrigens nicht so sehr zwischen den einzelnen deduktiv aus dem Begriff gewonnenen abstrakten Momenten vermitteln als zwischen den höheren Sätzen, die das Wesen des Verstehens beschreiben sollen, und den unmittelbar aus der Beobachtung gewonnenen Erfahrungsregeln. Rosenkranz weist der Hermeneutik ihre Stellung an in der historischen Theologie, die mit der spekulativen und praktischen die große Dreiheit der Gesamtwissenschaft ausmacht [3]. Die biblische, die kirchenhistorische Theologie und die dogmatische Geschichte der Kirche machen die drei Teile der historischen Wissenschaft aus. Die biblische Theologie wieder gliedert sich in die Kanonik, die Kritik und die Exegetik. Damit sind wir dem Ort der Hermeneutik nahegekommen; diese ist das erste Glied der Exegetik, die außer ihr noch die Exegese und die Dogmatik in sich befaßt [4]. Die

[1] In seinen Erinnerungen gesteht Rosenkranz: Schon der Titel der Enz. verrate, daß er damit ein Seitenstück zu Hegels Enzyklopädie der philos. Wissenschaften liefern wollte. (Magdeburg S. 441).

[2] Vgl. Enz. § 63.

[3] Enz. S. XXXIV. Die Theologie muß, als Wissenschaft und daher System, nach Rosenkranz' hier von Vatkes Meinung (s. unten S. 263) abweichender Bestimmung, von der Wahrheit ihres Inhalts Beweis führen. Dabei soll die Bewegung der Wissenschaft, nach Hegelscher Art, die Bewegung der Sache selbst sein (a. a. O. S. VIII u. IX). Theologie und Philosophie sind nach Rosenkranz koordiniert zu denken. In diesem Punkt sind die Hegelschüler sehr verschiedener Ansicht (vgl. von den in diesem Bande besprochenen Lehren: Vatke, Rothe, Rosenkranz).

[4] Enz. S. 122 ff.

Digitized by Google

Exegese ist, spekulativ betrachtet, nämlich das negative Moment, das sich zwischen Hermeneutik und Dogmatik stellt, dessen Tätigkeit, wie der dialektische Ausdruck lautet, den abstrakten Begriff der Hermeneutik zur besondern und individuellen Bestimmtheit hinüberführt[1]. Ich möchte hier darauf hinweisen, daß immerhin nirgends der innere Zusammenhang zwischen Kritik und Hermeneutik und zwischen Hermeneutik und Exegese als allgemeinen geistigen Tätigkeiten so deutlich herauszuarbeiten versucht worden ist, wie in der spekulativen Wissenschaftslehre. Der Begriff der Hermeneutik ist nach Rosenkranz an sich einfach, — wie die Kritik ist sie eine rein philologische Disziplin, die nur durch ihr besonderes Objekt zu einem Moment der Theologie wird[2]. Die mannigfachen Aspekte, die ein literarisches Werk der Betrachtung bietet, haben freilich den klaren Begriff vielfach verwirrt. Man verabsolutierte einzelne Sehepunkte, unter denen man das Objekt der Interpretation betrachten kann; aber Grammatik, Logik und Geschichte sind, so meint Rosenkranz, Voraussetzungen, allerdings notwendige, wie etwa die empirische Erforschung und Anschauung der Natur für eine Philosophie derselben die Voraussetzung ist. Die Durchdringung der materiellen Körperlichkeit ist die Bedingung für die Erfassung der ideellen Seele, für das wahre Verständnis.

Aufgabe der Hermeneutik ist, so Rosenkranz, die Entwicklung des gegebenen Sinnes der Schrift, wie ihn der Verfasser derselben gab; auszulegen, was er selbst hineingelegt hat[3]. Diese Beschränkung auf die Grenzen des wirklich Gemeinten ist der Unterschied zwischen wissenschaftlicher und populärer Auslegung, denn sie muß gerechtfertigt werden durch einen Beweis für die Richtigkeit der Annahme gerade dieses bestimmten Sinnes. Soweit die Bestimmungen zur allgemeinen Hermeneutik.

Interessant ist nun die Weiterführung der Probleme in die spezielle. Der spekulative Theolog ermöglicht sie sich durch

[1] Die Exegese will nach Rosenkranz die Identität unseres Verständnisses mit dem des ersten Verfassers erzeugen (Enz. S. 123, 131). Ohne Hermeneutik ist sie im Begriff, teils rein philologisch teils „pseudodogmatisch" zu werden. (Ebd. S. 124).

[2] Enz. §§ 61, 63, vgl. bes. S. 122 f., S. 124 ff.

[3] Enz. S. 125.

Digitized by Google

drei „Bestimmungen", die nicht weiter begründet werden. Er hält fest an dem Grundsatz, daß als Objekt der Verständigung überhaupt die hl. Schrift von keinem andern literarischen Produkt unterschieden sei[1]. Aber die erste Bestimmung sagt, daß sie zugleich Zeugnis der wahren Religion sei. Dadurch wird das Formalprinzip der Hermeneutik, das der Einsinnigkeit, nicht berührt, aber das angegebene Materialprinzip wirkt insofern ein, als es die Scheidung des Eingegebenen und Nichteingegebenen in ihrer Wichtigkeit hervortreten läßt. Nach Rosenkranz ist die Aufgabe der Hermeneutik insofern eine negative, beschränkende, als sie, als Negation der partikulären Elemente der Interpretation, die Hypertrophie einzelner Gesichtspunkte und dadurch einseitiger Methoden verhindert[2]. Die positive Seite der Sache ist die Rücksicht auf das Ganze, durch die sie bestimmt wird. Dieses Ganze aber der Bibel besondert sich, und das ist das zweite, in verschiedene Gattungen der Form[3]: wie Historisches, Poetisches, Didaktisches. Es ist nun, nach Rosenkranz, bezeichnend, daß diese Formen in den hl. Schriften nicht scharf voneinander geschieden sind, wie etwa in der klassisch-antiken Literatur, sondern mehr fließende Grenzen haben. Man darf daher bei der Würdigung ihrer ästhetischen Gestalt nicht „plastisch Vollendetes" erwarten und die Maßstäbe der klassischen Aesthetik etwa anwenden. Neben diese beiden für die Interpretation leitenden Gesichtspunkte: die Berücksichtigung der Einheit des Sinnes und die Bestimmung der vorwiegenden literarischen Form der Schrift tritt nun noch ein dritter, die Beachtung ihrer Individualität[4]. Aus der besonderen Schrift wird durch Hinzutritt des Biographischen,

[1] Enz. S. 125. Für die Lehre von Schrift und Offenbarung vgl. die Darlegungen über „biblische Dogmatik" (wir würden sagen: Bibl. Theologie), die Rosenkranz von der „spekulativen" unterscheidet (§§ 65 ff., 68 ff.). („. . . Als Christus hat Gott sich jedem Volk, hat er sich der Menschheit offenbart. Und er hat sich ihr nicht nur offenbart, sondern offenbart sich ihr fortwährend . ." Enz. S. 143 f.)

[2] Enz. S. 126 ff. Vgl. dort die Kritik der verschiedenen, historisch hervorgetretenen Auslegungsweisen (literarisch, historisch, moralisch, allegorisch) und der Akkommodation („Durch das herm. Prinzip der Akkommodation als einem schlechthin formalen ist jedem Sinn ebenso, wie bei dem allegorischen, der Eintritt geöffnet", S. 127).

[3] Enz. S. 128.

[4] Enz. S. 130.

Digitized by Google

Lokalen und Temporellen, der partikulären Bildung, Veranlassung und Richtung — diese Momente führt Rosenkranz an — das Besonderste, das vor allem in dem individuellen Stil kenntlich wird und aufzufassen ist. Die Vergegenwärtigung der schöpferischen Persönlichkeit, des schöpferischen Augenblicks, die „absolute Durchdringung" wird stets schwer, niemals ganz zu erreichen sein.

So sieht der spekulative Theolog die Aufgaben der Hermeneutik. Ihre abstrakten Forderungen soll die Exegese realisieren und dadurch die Ungleichheit zwischen der hl. Schrift und ihrem späteren Leser überwinden.

Die hermeneutische Lehre Vatkes.

Eine neue Nüance kommt in der geistesgeschichtlich interessanten hermeneutischen Lehre W. Vatkes[1] zum Ausdruck, die dieser übrigens gelegentlich einer Rezension in dem Organ der Hegelschen Schule[2] kurz dargelegt und entwickelt hat[3].

[1] Wilhelm Vatke (1806—1882), der hervorragende Alttestamentler, hat schon in seiner Studienzeit (Halle, Göttingen, Berlin) den entscheidenden Einfluß Hegels erfahren. Enge Freundschaft verband ihn mit Marheineke und vor allem mit David Fr. Strauß. Die Gegnerschaft des Hengstenbergschen Kreises ließ den Mißliebigen in Berlin nicht hochkommen. Die umfassende Gelehrsamkeit Vatkes, die sich besonders auch auf die orientalische Umwelt des A. T. erstreckte, wurde und wird allgemein anerkannt; ebenso übereinstimmend ist beinahe das Urteil, daß die Hegelsche Philosophie, die bei Vatke fast wie ein Dogma wirkt, die Bedeutung seiner Forschungen und Darstellungen beeinträchtigt. Wir besitzen eine gründliche und für die Zeitgeschichte sehr lehrreiche Darstellung des Lebens Vatkes von Benecke, Wilhelm V. in seinem Leben und seinen Schriften 1883; vgl. auch RGG.[1] V, S. 1563 und Lütgert, Die Religion des deutschen Idealismus III, S. 114 ff.

Von seinen Schriften sind für unsern Zusammenhang wichtig: Die Religion des Alten Testamentes und Die hist. krit. Einleitung in das A. T. (her. v. Preiß 1886).

[2] Jahrbücher für wiss. Kritik Nov. 1830 (Anzeige von Pelt, Epistolas Pauli ad Thess. perpetuo illustravit commentario) S. 768 ff.

[3] Für die theologischen Grundanschauungen Vatkes, für die er sich übrigens charakteristischerweise auf die eben von uns besprochene Enzyklopädie von Rosenkranz beruft, vgl. die Darlegungen der Einleitung zu seiner Religion des Alten Testamentes (S. 1—174). Die Theologie hat nach ihm die Philosophie zur Voraussetzung. Nur die letztere hat es nötig, sich selbst zu beweisen. Die bibl. Theologie ist als historische Wissenschaft allein auf die Schrift gewiesen, von Kirchenlehre und Dogma unabhängig; als „höheres Verständnis" des religiösen Inhalts

Digitized by Google

Vatke darf als einer der bedeutendsten Hegelianer in der Theologie angesehen werden. Seine epochemachenden historischen und exegetischen Leistungen haben ihm zeitig einen Namen gemacht; die Gegner seiner kritischen Einstellung und seiner liberalen theologischen Anschauungen konnten die Wirkung dieser Arbeiten nicht verhindern. Vatke hat Zeit seines Lebens an der spekulativen Methode festgehalten, deren unerreichter Meister ihm Hegel gewesen ist. Mit ihr suchte er die Zusammenhänge aufzudecken, deren Aufweisung ihm alle Einzelforschung und -Kritik zum Ziele hat. Verdeutlichen wir uns seine Lehre in den Grundzügen. Vatke sieht in der Geschichte einer Wissenschaft die allmähliche Realisierung ihres Begriffes, die einzelnen Differenzen als Momente derselben, die sich in der erreichten Totalität versöhnen[1]. Die Verschiedenheit der Auslegung der Schrift in den verschiedenen Zeiten erklärt sich dadurch, daß das höhere Verständnis des religiösen Inhalts von der ganzen Geistesbildung einer Zeit abhängt[2]. Vatke sieht das Ziel, auf das sie gerichtet sein muß, den Sinn einer Schrift so zu entwickeln, wie er im Bewußtsein des Verfassers lag und in den ursprünglichen Lesern geweckt werden mußte, vor allem durch das Zusammenwirken von grammatischer und historischer Auslegung erreicht. Aber dazu muß doch noch eine nähere Bestimmung der Gedanken treten, ihre Abgrenzung nach außen und die Heraushebung des „eigenen Momentes", wie Vatke sagt. Dadurch wird erst die Stellung des Besondern im Allgemeinen ermittelt. Man darf nicht ohne weiteres von der Annahme ausgehen, die logischen Gesetze seien bei allen und zu allen Zeiten gleich: ihre Kategorien entwickeln sich im Zu-

ist sie abhängig von dem dauernd sich wandelnden und entwickelnden Geist der Zeit. Sie stellt (a. a. O. § 15) die lebendige Bewegung der Hauptmomente der biblischen Religion dar nach ihrem allgemeinen Begriff, ihrer objektiven und historischen Erscheinung und ihrer Idee (logische, empirische, synthetische Bestimmung). — Diese Entsprechung von Methode und Dialektik des Inhalts (a. a. O. § 17) ist natürlich ganz hegelisch.

[1] Rel. des A. T. S. 2. — Zur Aufnahme dieses Werkes vgl. übrigens die bei Benecke a. a. O. S. 147 ff. beigebrachten Zeugnisse. So urteilte Im. Nitzsch, „daß ein so beschränkter, wenngleich noch so scharfer, Begriff vom A. T., wie ihn Vatke hat, ihn nun auch ungeachtet aller philolog. Tüchtigkeit und aller religiösen Idealität um die wahre Exegese und volle Auffassung des alttest. Inhalts bringt". (Benecke a. a. O., S. 166)

[2] Rel. des A. T. S. 11.

Digitized by Google

sammenhang mit der Entwicklung des Geistes überhaupt. Die konkreten Gestalten des Geistes haben, wie Vatke ganz im Sinn der Phänomenologie Hegels ausführt, immer „ihr stilles Abbild“ in den eigentümlich bestimmten Denkformen, die daher in den erwähnten Zusammenhang eingereiht werden müssen[1]. Charakteristisch ist dabei das Streben nach Vereinigung der dialektischen Methode[2] mit den an den Forderungen des christlichen Glaubens orientierten Auslegungsmaximen[3]. Vatke kennt neben der grammatischen und der historischen eine dritte, die von ihm sog. theologische Seite der Auslegung. Er sagt selbst, was er darunter verstanden wissen will, nämlich: die Darlegung der höheren Genesis der biblischen Vorstellungen aus dem Geiste und der Idee der historischen Religion selbst[4]. Dabei ist an eine Bewegung und Entwicklung dieser Idee im Sinne der dialektischen Philosophie gedacht, so daß diese Hermeneutik auf geschichtsphilosophischer Grundlage uns, mutatis mutandis natürlich, an die ja ebenfalls von Hegel nicht unbeeinflußte hermeneutische Lehre — von Hofmanns erinnert[5]. Ganz hegelisch[6] lehrt Vatke, daß wir in den Vorstellungen und Bildern einer Religion nur ihr Aeußeres zu erblicken haben; „zufällig und unwahr“ wie sie sind, sind sie nur „entseelte Körper und Mumien“, während als der innere Puls und das bewegende Prinzip der Vorstellungen, wie Vatke sagt, die Begriffe anzusehen sind[7]. Sie hat sich der Theo-

[1] Rel. des A. T. S. 12.

[2] Die Wissenschaft, sagt Vatke (Vorrede zur Rel. des A. T. S. VII), darf nicht rein empirisch verfahren.

[3] Charakteristisch dafür eine von dem Biographen (Beneckea. a. O. S. 47) wiedergegebene Auslassung Vatkes kurz vor seinem Examen mit der Pointe: „die Hegelsche Philosophie hat a priori gefunden, was das Christentum und die Weltgeschichte a posteriori gibt.“

[4] Jahrbücher S. 771.

[5] Eine eigentümliche Uebereinstimmung vereinigt in der Tat die von so verschiedenem theologischen Standpunkt ausgehenden Forscher, die, von der Spekulation beeinflußt, die im einzelnen wieder sehr verschieden gefaßte christliche Grundidee in ihrer Verwirklichung zu verfolgen trachten und in diesen Dienst die Auslegung stellen (so Beck, so Rothe, so v. Hofmann).

[6] Vgl. die Auseinandersetzung mit dem Vorwurf, die logische Entwicklung sei bei ihm, Vatke, „im Sinn einer gewissen Schule“ gegeben: Rel. des A. T. S. VII und §§ 8—11.

[7] Vgl. auch Jahrbücher S. 783: „Aber nicht die Bilder als solche, die Ideen darin waren das Gewaltige und Begeisternde“.

Digitized by Google

loge, der sich um ein Verständnis der hl. Schriften müht, darum deutlich zu machen; nur der Gedanke nämlich, nicht das Gefühlsleben oder die Phantasieanschauung kann, nach Vatke, adäquat nachkonstruiert werden, da ja im Denken allein die schlechthin allgemeine Tätigkeit der Vernunft zum Ausdruck kommt, alles übrige aber mehr oder weniger durch die Individualität bestimmt wird. Durch die Erhebung des symbolisch oder bildlich zum Ausdruck Gebrachten in die Sphäre des Gedankens, durch die Vermittlung mit unserm Denken also, sind die Schwankungen der Hermeneutik letztlich bedingt[1]. Also: das grammatische und historische Auslegen genügt nicht, es begründet keine objektive Schriftbehandlung; der relativ[2] objektive Charakter der Interpretation wird auch nicht gewährleistet durch die sog. Unbefangenheit, die nichts anderes ist als ein „System", wie es die dogmatischen und philosophischen sind, nur versteckt; wahres Verständnis der Geschichte setzt, nach Vatke, immer die Vermittlung des gegebenen Inhalts mit dem eigenen Denken voraus. Es muß vielmehr — mit seinen Worten — ein solcher Standpunkt gewählt werden, welcher als ein möglichst allgemeiner alle Gestalten des Lebens als Glieder eines großen Organismus betrachtet und jeden besondern Standpunkt als integrierendes Moment des Ganzen zu begreifen sucht[3]. Nach Vatke kann diese „höhere Objektivität"[4] nur die Philosophie hervorbringen, die alles Besondere als Moment eines höheren Ganzen erscheinen läßt, und so — hier tritt die ursprüngliche Herkunft des idealistischen Grundgedankens der Entwicklung und Erziehung des Menschengeschlechts aus der christlichen Philosophie ganz deutlich hervor — die verschiedenen Erscheinungsformen des Geistes zur Idee des Geistes selbst zusammenfaßt[5].

[1] Rel. des A. T. S. 12.

[2] Relativ, da beschränkt durch die Stufe des Bewußtseins des Zeitalters. Die absolute Objektivität ist nur als in der Totalität aller Entwicklungsstufen des Geistes liegend denkbar (Rel. des A. T. S. 14). Daher: die „höchstmögliche, aber immer relative Objektivität der Wissenschaft" (Ebd. S. 15). Interessant ist, hier einmal vergleichsweise aus der Gegenwart die mit dieser Auffassung dank der gemeinsamen Abkunft von Hegel nahe verwandte Lehre des Philosophen Litt (etwa in Wiss., Bildung, Weltanschauung, 1928, bes. S. 91 ff.) heranzuziehen.

[3] Rel. d. A. T. § 5. [4] Rel. d. A. T. § 16.

[5] Rel. d. A. T. S. 16. Nach Vatke bedeutet das (philosophische) „höhere Verständnis der Geschichte auf dem Standpunkt der Idee" deshalb

Digitized by Google

Die Bewegung der Idee durch Schrift und Kirche[1] muß darum der Theologe kennen und präsent haben. Weil die Idee das Bewegende in aller Religion und Geschichte ist[2], darum ist sie, nach der Meinung des Theologen-Philosophen, nichts Subjektives, also besteht auch keine Gefahr dafür, daß den heiligen Schriftstellern auf diese Weise ein ihnen fremder Sinn untergeschoben wird. Und zwar um so weniger, je klarer dem Ausleger der Entwicklungsgang vor Augen steht, den die Idee nahm; er wird dann nicht Begriffe mit den Vorstellungen verbinden, die einer Zeit der noch unentwickelten Ideen angehören, und im Laufe der Geschichte der Kirche zur Ausbildung gelangten. Dafür wird aber durch die „theologische" Auslegung nach Ideen eine Vertiefung des grammatischen und historischen Verständnisses[3] erzielt werden können, denn wie viel Einzelnes erheischt eine Interpretation aus dem allgemeinen Geist des Christentums als dem bewegenden Prinzip. Die biblische Theologie hat sich der Aufgabe zu widmen, den Zusammenhang der christlichen Lehre aus diesem Prinzip und seiner Entwicklung darzustellen[4].

Und unser Autor weiß von keinem Gegensatz der wissenschaftlichen und der Betrachtung vom Standpunkt der Idee,

keinen Gegensatz zum wissenschaftlichen, weil beide das gleiche organische Ganze zu entwickeln trachten; nur ein Formunterschied sei vorhanden, insofern in der Geschichte, in der der Begriff das Innere sei, die einzelnen Momente als historische Erscheinungen auseinandertreten, während die Wissenschaft vom Begriff selbst ausgehe und dessen Unterschiede dialektisch entwickle.

[1] Ueber das Verhältnis von Schrift und Kirche, nach Vatke, unterrichtet schon die Formulierung einer seiner Promotionsthesen (Benecke a. a. O. S. 57). Die X. lautet: ecclesia non a sacra scriptura, sed sacra scriptura ab ecclesia profecta est.

[2] Vgl. die grundlegenden Ausführungen über historische Erscheinung der Religion im Verhältnis zu Begriff und Idee derselben, Rel. des A. T. § 14.

[3] Die Geschichte dieser beiden Auslegungsarten für das A. T. ausführlich: Histor. krit. Einleitung in das A. T. her. v. Preiß 1886, IV. Absch. Vgl. dort S. 169 ff. die Bemerkungen über die hermeneut. Benutzung der jüd. und mittelalterl. Schrifterklärung.

[4] Vgl. Einl. S. 198 ff. und Rel. d. A. T. § 15. Ebd. S. 149 werden gut hegelisch als die drei möglichen und notwendigen Hauptmomente, durch die sich der Inhalt der — hier: biblischen — Religion bewege, angegeben: der allgemeine Begriff, ihre logische Bestimmung, die Erscheinung, ihre objektive oder empirische Bestimmung, und die Idee als die Harmonie der beiden einseitigen Momente.

Digitized by Google

den er den höheren geschichtlichen nennt[1]. Nur der Unterschied besteht zwischen beiden Bemühungen, die an demselben organischen Ganzen arbeiten, daß, wie Vatke ausführt, in der Geschichte die einzelnen Momente als historische Erscheinungen auseinandertreten und der Begriff dabei das Innere darstellt, während die Wissenschaft vom Begriff selbst ausgeht, seine Unterschiede dialektisch entwickelnd[2]. Die systematische Aufgabe, die Vatke der biblischen Theologie zuweist und der sein Interesse vor allem gilt, setzt die Auslegung im engeren Sinne voraus, sie gibt dem Einzelnen, das diese fordert, erst von dem höheren Standpunkt aus seine volle Bedeutung[3].

Die ungewöhnlich geistvolle Durchführung und das umfassende Wissen, auf dem sie beruht, lassen die Lehre Vatkes als den vielleicht fruchtbarsten und eindrucksvollsten Versuch erscheinen, die Hermeneutik mit den Mitteln der Hegelschen Philosophie dialektisch zu unterbauen. Es konnte nicht ausbleiben, daß man sich in dieser Schule des Gegensatzes gegen die grammatisch-historische Richtung deutlich wurde. Vergegenwärtigen wir uns darum einmal kurz die Bemerkungen zur Hermeneutik, die ein angesehener Exeget der Zeit in diesem Sinne gemacht hat.

Die hermeneutische Lehre Billroths.

In den prinzipiellen Ausführungen zur Hermeneutik, die Gustav Billroth[4] seinem Kommentar zu den Briefen des Paulus an die Korinther (1833) vorausschickt, setzt er sich mit der

[1] Rel. des A. T. S. 16 f.

[2] Vgl. auch Rel. des A. T. S. 156, überhaupt § 16.

[3] Rel. des A. T. S. 158. Vgl. für die Mischung von Historischem und Spekulativem bei Vatke: Rothacker, a. a. O. S. 204.

[4] Außer grammatisch-sprachlichen Arbeiten konnte ich nur ein schmales Bändchen des Verfassers: Beitr. zur wiss. Kritik der herrschenden Theologie 1831 ausfindig machen, das sich hauptsächlich gegen den Rationalismus wendet und in dem 1. Kap. von einem im Sinn der näheren Angleichung an die positive Lehre modifizierten Hegelianismus aus eine Auseinandersetzung mit Hegel bietet („so muß die Philosophie das Erfassen der Offenbarung in Zeit und Raum als das Höhere, denn das spekulative Denken anerkennen“ S. 6). Der Begriff der Offenbarung wird weit gefaßt: nicht nur die christliche, sondern die allgemein religiöse wird durch ihn bezeichnet (S. 10).

Digitized by Google

historisch-grammatischen Richtung auseinander, deren großes Verdienst gegenüber aller Dogmatisierung der Auslegung und in der Schaffung gesicherter Grundlagen für die sprachliche Erforschung der Schrift Billroth anerkennt [1]. Er will aber fragen, ob die linguistischen und historischen Kenntnisse für eine vollendete Interpretation der Bibel genügen können [2]. Billroth kann sich nicht mit Rückerts Standpunkt befreunden [3]. Dessen Auffassung dünkt ihm zu „abstrakt". Er wendet ein, daß ja der erkennende Geist sich zu seinem Erkenntnisobjekt nicht wie ein äußerliches, so drückt er sich aus, verhalte, sondern daß eben in der Aufhebung der Schranke zwischen Subjekt und Objekt das Erkennen bestehe. Darum ist es unmöglich fremde Gedanken und Gedankensysteme, ohne seine eigenen Ansichten heranzutragen, zu verstehen. Schon in der Anordnung, in der Wahl der Gesichtspunkte für die Darstellung spricht die Individualität des Auslegers. Ansichten und Systeme an sich sind nicht zu verwerfen, das Entscheidende ist, ob sie objektiv wahr und begründet sind [4]. Es erscheint unmöglich, wie Rückert es verlangt, daß die Auslegung der Dogmatik und Philosophie ihr Resultat gleichsam als Rohstoff übergebe: sie muß nach Billroths Meinung, da sie Vermittlerin zwischen diese beiden Sphären der geistigen Tätigkeit sein will, an beiden teilhaben. Das Philologische und das Dogmatische spielen, so sagt er, in ihr ineinander über. Will die Auslegung wirklich eine theologische sein, so muß sie danach fragen, welche Idee bei den einzelnen Vorstellungen den Persönlichkeiten der Schrift vorschwebte, muß sie den Ausdruck ewiger Wahrheiten von bloßen Zeitbegriffen und Anpassungen zu scheiden sich zutrauen. Ja, die Darlegung der höheren Genesis der biblischen Vorstellungen aus dem Geiste und der Idee der christlichen Religion selbst

---

[1] Billroth bekennt sich selbst (a. a. O. S. XI, IV) als Anhänger der grammatisch-histor. Schule, die das Verdienst hat, die philos.-religiöse Beeinflussung der Auslegung ausgeschaltet zu haben. Das Grammatische wird die einzig sichere Grundlage der Exegese genannt (S. XII). In sprachlicher Hinsicht sind Winer und Fritzsche seine Vorbilder.

[2] Komm. Vorr. S. V. Vgl. Beitr. z. Kritik S. 43 ff.

[3] Ebd. Auseinandersetzung mit den von uns oben S. 242 ff. dargelegten hermeneutischen Prinzipien Rückerts in seinem Röm.-Komm.

[4] Komm. Vorr. S. VI.

Digitized by Google

soll nach Billroth das Ziel sein[1]. Die Bewegung der Idee durch die Schrift gilt es zu verfolgen[2]; so hegelisch faßt unser Kommentator die hermeneutische Aufgabe. Gerade die Orientierung an dieser Idee, meint er, wird die Eintragung textfremder Vorstellungen und Meinungen verhindern, — die Idee ist nichts Subjektives, wie unser Autor ausdrücklich bemerkt[3], — sie wird achten lehren auf die ihrer allmählichen Entwicklung parallelgehende Ausbildung von Begriffen. Die befürwortete Auslegung soll nichts eintragen: sie behauptet nicht, daß, was sie entwickelt, bewußt vor der Seele der Sprechenden und Schreibenden gestanden habe, sie kennt nicht wie die Allegorese eine zwiefache Wahrheit, sie will nur den Inhalt, der in der Schrift in der Form der Vorstellung erscheint, in die des Begriffs umsetzen.

Wir sehen: hier wirkt die Geistesphilosophie Hegels. Billroth verteidigt aber seine Theorie gegen den Vorwurf der philosophischen Verfälschung der hermeneutischen und exegetischen Aufgabe. Die Auslegung wird, das ist seine Ueberzeugung, mit Notwendigkeit zur Philosophie hingeführt, und um so mehr, je unbefangener sie vorzugehen beabsichtigt. Alle vermeintlich noch so reine Empirie treibt sich über sich selbst hinaus[4]. Billroth meint, der Ausleger müsse doch, wenn er

[1] Komm. Vorr. S. VIII.

[2] Billroth verweist auf das seinerzeit sehr bekannte Werk Usteris, Die Entwicklung des paulin. Lehrbegriffs, das seit der 4. Aufl. (1832) aufs deutlichste die Spuren Hegelschen Einflusses zeigte. Er lobt dessen Vorgehen, weil nicht von unserm Standpunkt aus Kritik an den bibl. Verfassern geübt werde, sondern die Bemühung vorherrsche, „an dem Faden der positiven Einheit der Idee festhaltend, jene subjektiven Formen der Auffassung als notwendige Elemente der Idee zu erkennen“ (Komm. Vorr. S. X). — Vgl. übrigens für die hermeneutischen Anschauungen Usteris die Einl. zu seinem Kommentar über den Brief Pauli an die Galater (1833), bes. S. VI, wo das gramm.-hist. Prinzip — nur — als conditio sine qua non (als negatives Regulativ) der Auslegung bezeichnet wird, die positiv besteht in der Entwicklung des Zusammenhangs der Gedanken.

[3] Komm. Vorr. S. VIII. Für die Meinung, gerade für diejenigen Interpreten, die den allgemeinen Entwicklungsgang der Idee zu erkennen und aufzufassen sich bemüht haben, sei die Gefahr der subjektiven Eintragung wesentlich geringer als für andere, beruft sich Billroth auch auf eine Aeußerung Vatkes in der von uns oben (S. 263 Anm. 2) gewürdigten Besprechung von Pelts Thessalonicher-Komm.

[4] Komm. Vorr. S. VI.

Digitized by Google

z. B. auf die dogmatischen Ansichten seiner Autoren eingehe, gewisse loci communes als Ordnungsprinzipien anwenden; er muß die fremden Termini in die eignen übersetzen, kurz es erweisen sich Prinzipien als notwendig, die wieder einer philosophischen Begründung bedürfen[1]. Ansichten, auch ein System, sind nicht auszuschalten, aber sie dürfen eben, — darin besteht, wie wir schon sahen, die Kontrolle, — keine subjektiven sein. Leider gibt unser Autor keine näheren Anweisungen zu diesem gewiß richtigen Grundgedanken. Daß der Interpret die „Partei der Wahrheit" nehmen soll, ist leicht gefordert, aber nicht immer leicht durchzuführen. Hier wußte unser Theoretiker seine Philosophie, die Hegelsche, im Hintergrund. Ausdrücklich wird die Bekanntschaft mit dieser gefordert: damit Termini wie Moment, aufheben, Identität usw. nicht als subjektiv willkürliche erscheinen, sondern ebenso in ihrem notwendigen systematischen Zusammenhang deutlich werden, wie die grammatischen Bezeichungen, wenn man einmal die Grammatik studiert hat[2]. — Das ist, was Gustav Billroth „theologische Auslegung" nennt.

Ganz in dieser Richtung wirkte nun aber auch das Werk, das vor so vielen gleichzeitigen hegelisierenden theologischen Versuchen die Palme des Erfolges und der Verbreitung errang.

Die hermeneutische Lehre Strauß'.

Kurze Zeit nach dem Erscheinen von Rückerts Römerbriefkommentar, dessen Einleitung wir soeben auf ihre hermeneutischen Grundsätze hin betrachteten, veröffentlicht D. Fr. Strauß[3] sein Leben Jesu[4], das Epoche in der theologischen

[1] Ebd.

[2] Komm. Vorr. S. X.

[3] David Friedr. Strauß (1808—1874) entbehrt noch einer umfassenden Würdigung, soviel Bezug in dogmengesch. und philosophiegesch. Darstellungen auf ihn genommen worden ist. Die zahlreiche Lit.: Pr. RE. 19, S. 76 ff. (Th. Ziegler); A. D. B. 36, S. 538 ff. (Zeller); RGG.[1] IV, S. 958 ff.; (Verzeichnis der Werke: Ges. Schriften (her. Ed. Zeller 1876/78) Bd. XI. Seine Bedeutung auf dem Gebiet der Exegese und Kritik und der Religionsphilosophie (nicht Dogmatik) ist größer als in der Hermeneutik; seine spekulative Würdigung des Schriftgehalts — hierin folgte D. Fr. Strauß vor allem seinen Lehrern Hegel, Baur, Vatke, soweit er

Digitized by Google

Literatur und noch mehr in der allgemeinen zu machen bestimmt war. Wenn Strauß als ein Grunderfordernis der Durchführung der neu zu gewinnenden Erkenntnis, die er selbst als die mythische Betrachtung bezeichnet, die innere Befreiung des Gemüts und Denkens von gewissen religiösen und dogmatischen Voraussetzungen bezeichnet[1], so stimmt dieses Verlangen, so verschieden das Ziel der Bemühungen beider Männer, ihre Methode und ihre letzten Ueberzeugungen auch sein mögen, überein mit Rückerts Postulat der Unvoreingenommenheit des Interpreten. Strauß' berühmter Satz: mögen die Theologen diese Voraussetzung unchristlich finden, er (der Verfasser) findet die gläubigen Voraussetzungen der ihren unwissenschaftlich, ist nicht weit von den methodischen Grundsätzen der streng grammatisch-historischen Schule entfernt[2]. Freilich: ein wesentlicher Unterschied besteht: Strauß ist ein spekulativer Denker. Schon seine erste theologische Arbeit zeigt ihn als Hegelianer: die kluge und temperamentvolle Rezension der theologischen Enzyklopädie von Rosenkranz[3].

auch über sie hinausging — hat er selbst als mythische Deutung bezeichnet. Sie ist ihrem Wesen nach von dem „Verstehen" verschieden.

[4] 1835/36. Die daraus sich entwickelnde Diskussion und ihr literarischer Niederschlag z. T. verzeichnet bei Schweizer, Von Reimarus zu Wrede. Gesch. d. Leben-Jesu-Forschung 1906, Anhang. Vgl. auch besonders die bedeutsamen „Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie" (1837).

[1] Leben Jesu S. VI. An Fritzsches Kommentaren (vgl. oben S. 247) wird neben der philolog. Gelehrsamkeit die Unbefangenheit und wissenschaftliche Gleichgültigkeit gegen Resultate und Konsequenzen gerühmt, die die erste Bedingung des Fortschritts auf diesen Gebieten sei (ebd. S. X).

[2] Strauß hat, was man nicht immer bemerkte, ausdrücklich in einer für seine hermeneutischen Gedanken lehrreichen Besprechung in Hegels Zeitschrift zu dem Gegensatz zwischen grammatisch-historischer und „theologischer" Auslegung Stellung genommen. Wir ziehen sie im folgenden heran (Jahrb. für wiss. Kritik, 1835 [Juli] S. 37 ff. Rez. von Böhmer Theolog. Auslegung des paul. Briefes an die Kolosser). — Er wendet sich gegen die von dem Autor geforderte und durchgeführte doppelte Auslegung (zum gramm.-hist. muß das christl.-rel. Element hinzukommen) und meint unter ausdrücklicher Berufung auf Rückert, der Verf. hätte das zweite lieber weglassen sollen. Die Begründung, die Strauß gibt, erörtern wir oben.

[3] Jahrb. f. wiss. Kritik 1832; abgedr. Charakteristiken u. Kritiken 1844, S. 213 ff. Sie hebt als „echt wissenschaftlich" die Ueberzeugung

Digitized by Google

Seine Mythentheorie ist aus der Spekulation hervorgegangen, ist auf sie aufgebaut.

Die Einleitung, die dem berühmten „Leben Jesu" vorausgeschickt ist, trägt die Ueberschrift: Die Genesis des mythischen Standpunktes für die evangelische Geschichte. Da der Verfasser damit einen, freilich sehr fragmentarischen, stilisierten und einseitigen Ueberblick über die Geschichte der Auslegung[1] geben will, heben wir nur kurz die für die hermeneutische Theorie wichtigen Gedanken heraus. Strauß findet den Grund für die Entstehung verschiedener Auslegungsweisen der religiösen Urkunden in der mit dem wachsenden Kulturfortschritt zunehmenden Fremdheit gegenüber den Formen, in denen in diesen Urkunden die religiösen Wahrheiten erscheinen. Die Differenz, die so zwischen dem späteren, dem modernen Menschen und den ehrwürdigen Denkmalen entsteht, muß überbrückt oder, wie Strauß als Schüler der Hegelschen Dialektik sagt, vermittelt werden[2], solange wenigstens nicht die Fremdheit zur völligen Absage an diese Texte führt.

Von Identität und Unterschied zwischen Ausleger und Auszulegendem geht Strauß auch bei seiner Lösung des Konflikts zwischen den beiden Hauptarten der Interpretation, der grammatisch-historischen und der theologischen, aus[3]. Er unterscheidet dabei Inhaltliches und Formales. Im Hinblick auf den Inhalt sieht er eine Identität zwischen dem Autor des N. T. und dem christlichen Ausleger. Und zwar besteht eine solche nach der Meinung des Hegelschülers darum,

Rosenkranz' hervor, in der Theologie nicht bei Empfindung und Vorstellung stehen bleiben zu sollen, sondern zum Begriff fortschreiten zu müssen, lobt den Genossen wegen der Erhöhung der spekulativen Theologie, die dieser, wenn auch in nicht ganz einwandfreier Weise, vorgenommen habe. Aber sie betont gerade ihm gegenüber die Verschiedenheit im Wesen und Ziel zwischen Philosophie und Theologie, die Rosenkranz allzunah hat zusammenrücken wollen. Der empirische Ausgangspunkt der letzteren wird besonders hervorgehoben.

[1] Jahrb. f. wiss. Kr. S. 40.

[2] In der Rosenkranz-Anzeige wird ausdrücklich anerkannt, daß der Verfasser der Enz. die verschiedenen geschichtlich gewordenen Interpretationsprinzipien nicht nur negativ, sondern zugleich als positive Momente der wahren Auslegung darzustellen gewußt habe. Char. u. Krit. S. 225 f.

[3] Nach Char. u. Kr. S. 233 hat die bibl. Theologie als Kritik und Auslegung die Unmittelbarkeit des neutest. Inhalts aufzuheben und ihn als gewordenen und vielfach bedingten nachzuweisen.

Digitized by Google

weil ja das aus der Schrift zu entnehmende System religiöser Ideen auch das wahre im Sinne der Philosophie „unserer Tage“ sei. Ein religiöses Interesse des Interpreten besteht, insofern diese Identität anerkannt wird. Hinsichtlich der Form besteht die stärkste Differenz zwischen dem Interpreten und seinem Objekt. Diese Kluft muß überbrückt werden. Das Inhaltliche kann dabei keine Rolle spielen: es zu beleuchten und auch als für uns wesentlich nachzuweisen ist das Geschäft des Dogmatikers. Zwischen den Anschauungen des Autors und des Auslegers, die so verschieden sind, muß eine Verbindung hergestellt werden. Dieser Vermittelungsprozeß vollzieht sich in der Auslegung. Die Geschichte der Auslegung prüft aber Strauß in dem Zusammenhang der seine Hauptwerke einleitenden prinzipiellen Betrachtungen lediglich im Bezug auf die Frage: wie nahm sie Stellung zum Wahrheitsproblem. Dieses ist das ihn allein Interessierende. Der Hauptbestandteil aller Religionsurkunden, so meint nämlich Strauß, ist historischer Natur, berichtet von dem unmittelbaren Einwirken der göttlichen Ideen in das Menschliche, und zwar in der entsprechenden Vorstellungsweise der Zeit. Die moderne Fremdheit diesen Berichten und ihrer Vorstellungsweise gegenüber muß zu der Ueberzeugung führen: das Göttliche kann nicht so geschehen oder das so Geschehene kann nichts Göttliches gewesen sein [1]. Er kennt nur die eine Alternative für die Interpretationsgeschichte: Leugnung der „historischen Geltung“ der religiösen Urkunden oder Aufhebung ihres absoluten Gehalts. Dabei ist die Auslegung dann befangen, wenn sie, die Differenz zwischen Heutigem und Einstigem verkennend, sich einbildet, sie könne den ursprünglichen Sinn der alten Schriften ermitteln; sie ist unbefangen, wenn sie sich klar ist über den Unterschied ihres Aspektes der Dinge von dem der Früheren [2]. Also nicht die Frage, wie und unter welchen Voraussetzungen wir schlicht den Sinn zu verstehen vermöchten, der den Gehalt jener Urkunden darstellt, interessiert den Verfechter der mythischen Deutungsweise, nicht das hermeneutische, nicht einmal das exegetische, sondern das historische Problem. Wenn er das Prinzip, das die griechische, hebräische und altchristliche,

[1] Leben Jesu S. 2. [2] Leben Jesu S. 2.

Digitized by Google

die neuere Auslegung leitete, sucht und bestimmt[1], so ist der Blickpunkt die Frage, wie sie „die heilige Geschichte aufzufaßten". Wenn die gesamte Ueberlieferung weiter unter die Kategorie des Mythus gestellt wurde[2], so sollte damit nicht so sehr eine literarische Form der Tradition bezeichnet, als eine bestimmte Antwort auf die „Wahrheitsfrage" gegeben werden. Wenn die Textkritik ergab, daß Berichte, die man für zeitgenössisch gehalten, viel später abgefaßt sind, so war die Konsequenz daraus zu ziehen, daß sie nicht historisch sein könnten. Schon de Wette hatte nachweisen wollen, daß, da die einzige Erkenntnisquelle einer Geschichte die Relation ist, die wir über sie haben, in dieser aber nachweislich Historisches und Nichthistorisches gemischt sei, kein Kriterium zur Unterscheidung des Wahren und Falschen in der — hier: alttestamentlichen — Ueberlieferung enthalten sein könne[3]. Man sei daher gehalten, diese für durchweg mythischen Charakters zu erklären. Strauß ergänzt diese Darlegungen und die anderer Vorgänger durch besondere Nachweise für das N. T., um seine Betrachtungsweise paradigmatisch an den Berichten vom Leben Jesu durchzuführen.

Es ist bekannt, daß Strauß ursprünglich die Absicht hatte in großem Stil im dritten und letzten Teil seines Werkes dogmatisch das wieder aufzubauen, was er im zweiten kritisch aufgelöst hatte, d. h. praktisch den Nachweis erbringen wollte, daß die Aufhebung der historischen Glaubenswürdigkeit keine Instanz gegen die Möglichkeit des religiösen Glaubens an die Idee zu bedeuten brauche. Man weiß, daß dieser Teil ihm sehr knapp geraten ist[4]. Das Entscheidende aber ist die Begründung und Rechtfertigung dieses Unternehmens. Nur der vermittelte zum Wissen gewordene Glaube ist für Strauß — der von der Identität der christlichen und der höchsten philosophischen Wahrheit überzeugt ist[5] — der wahre, darum muß er durch die Kritik hindurchgehen, ohne in ihr zu verharren zu brauchen, und zwar durch die doppelte: historische und dogmatische

[1] Leben Jesu §§ 2—7.

[2] Ueber die Entwicklung der mythischen Auffassung und die Unterscheidung historischer, philosophischer und poetischer Mythen vgl. Leben Jesu S. 28 ff.

[3] Leben Jesu S. 33.

[4] Vgl. Leben Jesu §§ 140 ff.

[5] Leben Jesu S. 687.

Digitized by Google

Kritik, Kritik am Inhalt der biblischen Urkunde und Kritik an ihrem Reflex als Bekenntnis und Dogma[1]. Das ist dann der „wiederhergestellte" Glaube. Speziell am christologischen Gedanken hat Strauß, sein Werk abschließend, vom Begriff her das Historische zu deuten gesucht, indem er den tiefen Sinn der Idee einer göttlich-menschlichen Einung nachwies, ihn dann, nicht auf den historischen Jesus, das eine Exemplar, sondern auf die Menschheit übertragend[2].

Kritisch-spekulativ ist die Arbeit Strauß' eingestellt. Zwischen der Kritik und der glaubensmäßigen Aneignung, bzw. dem Dogma tut sich in ihr eine Kluft auf: die eigentliche hermeneutische Aufgabe hat der große Kritiker nicht erkannt.

Die hermeneutische Lehre Molls.

Wir haben in anderem Zusammenhang darzulegen versucht, warum die dialektische Philosophie Hegels auf die hermeneutische Theorie einen bestimmenden Einfluß nicht hat ausüben können, wir wollen aber jetzt noch kurz einen nicht uninteressanten Versuch würdigen, die Hermeneutik in dem Sinne des großen Philosophen zu konstruieren. Dieser Versuch erschien 1838, also wenig später als Strauß', des Hegelschülers, Leben Jesu, und zwar in der Zeitschrift für spekulative Theologie, die der Hegelschüler Bruno Bauer herausgab[3]. Die Abhandlung nennt sich: Entwicklung und Darstellung der verschiedenen Gestalten der Interpretation des A. und N. T. aus dem Begriffe derselben, ihr Verfasser heißt Moll.

Ganz hegelisch legt der Verfasser dar, warum er, statt in einer historisch orientierten Betrachtung der verschiedenen Formen der Interpretation ihr Wesen zu suchen, von ihrem Begriffe ausgeht. Alle die im Lauf der Zeiten herausgetretenen Ausbildungen ihrer sind ja nur Formen, „Momente" eben ihres Begriffes, durch ihn in seiner sukzessiven Entfaltung gesetzt und gerichtet. Wir begreifen sie allein durch die Beziehung auf diesen Begriff, der die bunte Fülle der Erscheinungen zu ordnen und zu gliedern gestattet. Die Eigenart jeder einzelnen Form wird gerade dadurch deutlich. Das ist die Weise

[1] Leben Jesu S. 688. [2] Leben Jesu § 147.
[3] Z. f. spekul. Theol. III. 1838, S. 211—250 (zit. als „Entwicklung und Darstellung").

Digitized by Google

Hegels, Entwicklung in der Aufeinanderfolge der Ausprägungen geistiger Prinzipien zu sehen und die Ausprägungen sowohl als Stufen und Stadien dieses Entwicklungszuges wie als eigenbedeutsame Erscheinungen zu würdigen.

Charakteristisch ist dann auch Molls Grundbestimmung der Interpretation „überhaupt" als Vermittlung. So heißt es bei ihm ganz im Stile der Dialektik: „denn wo Vermittlung ist, da ist zugleich Unterschied und Aufhebung desselben, und zwar beides in mehr als einer Beziehung; nämlich Unterschied sowohl zwischen den zu vermittelnden Gliedern des Verhältnisses als auch zwischen dem Vermittelnden selbst und einer jeden Seite des Gegensatzes; und zugleich Aufhebung des Unterschiedes erst in dem Mittel an sich, dann durch dessen Vermittlung für die verschiedenen Seiten" [1]. Also, zwischen dem Autor, dem Ausleger und dem Publikum wird durch die Interpretation ein solcher Unterschied zugleich gesetzt und zu überbrücken versucht. Der Ausleger erscheint, als an beiden Seiten teilhabend, aber mit keiner ganz eins, geeignet als der Vermittler zwischen ihnen.

Die spezielle Bestimmung der Interpretation der hl. Schrift als einer besonderen macht im Rahmen der dialektischen Betrachtung keine Schwierigkeiten. Der allgemeine Begriff modifiziert sich und behält in dieser Modifikation dann auch noch Raum für solche Verschiedenheiten wie alttest. und neutest. Interpretation; diese Verschiedenheit erscheint ja wieder „aufgehoben" im Begriff der göttlichen Offenbarung. Man sieht: die Schwierigkeiten, die die hermeneutische Theorie stets bei der Begründung des Uebergangs vom Allgemeinen zum Speziellen erwarten, bestehen für diese rein deduktive Methode so gut wie nicht, sie läßt die Unterschiedlichkeiten eben aus dem Begriff hervorgehen.

Moll entwickelt aus dem Genus Interpretation der hl. Schrift nun drei Spezies, entsprechend dem Unterschied zwischen dieser und ihren späteren Lesern. Diese sind, auseinander hervorgehend, die Uebersetzung, die Paraphrase und die Auslegung [2]. Ansprechend ist in seiner Darlegung vor allem die Charakterisierung des Uebergangs der Umschreibung zur eigentlichen Explikation, zu der diese „sich treibt." Der

[1] A. a. O. S. 212.

[2] Vgl. dazu Rosenkranz, Theol. Enz. S. 131.

Digitized by Google

Begriff der Auslegung fordert nun das Heraussetzen dessen, was an sich in einem Text enthalten ist, und damit die Vollendung der Vermittlung, bestehend in der Entfaltung aller einzelnen Momente im organischen Zusammenhang für den Geist, der verstehen soll. Nicht nur die Aufklärung einzelner Dunkelheiten in grammatischer und historischer Hinsicht, sondern die Ausgleichung solcher Bestimmungen, die unter sich oder gegenüber dem reflektierenden Bewußtsein etwas Widersprechendes haben, kann, wie Moll sagt, die letzte Fremdheit, die des Gedankeninhalts, überwinden und den redenden Geist mit dem vernehmenden vermitteln, dieser ist dann in dem andern bei sich selbst[1].

Aus dem Begriff der Auslegung und seiner eben geschilderten Entfaltung folgt nun weiter eine dreifache Besonderung desselben, im Hinblick auf das Objekt, auf das sie sich bezieht. Moll läßt auf die materiale die formale und schließlich die reale Interpretation folgen. Ist die erstere der Frage nach dem „was?“ gewidmet, Erhebung des Stoffes, also Sacherklärung, so führt sie von selbst zu der zweiten, der Frage nach dem „wie?“ hinüber, betrachtet die Form, in die der Stoff eingegangen ist, also die Rede nach ihrem grammatischen und logischen Zusammenhang samt den Sprecheigentümlichkeiten. Wie aber der Inhalt ohne Form ebenso unbrauchbar ist, wie die Form ohne ihn leer, so wird die Untersuchung immer wieder von einem zum andern hingewiesen, bis schließlich diese Bewegung dadurch zur Ruhe kommt, daß sie diese beiden Betrachtungsweisen in ihrer Einseitigkeit aufhebt und als Momente erscheinen läßt in der Realinterpretation, der höchsten Art[2].

Sie erfaßt den Inhalt einer Rede in seiner Verbindung mit der Form, geht also von der Identität des göttlichen Inhalts und der menschlichen Form aus, die unser Autor in der Bibel erblickt. Was gegeben ist, soll ausgelegt werden, wie es gegeben ist, fordert Moll[3]. Damit ist nicht geleugnet, daß Unterschiede vorhanden sein können zwischen dem göttlichen Wort und seinem Zeugnis, — denn das ist die Bibel, nicht seine Inkarnation.

---

[1] Entw. u. Darst. S. 215. [2] Entw. u. Darst. S. 218.
[3] Entw. u. Darst. S. 218.

Digitized by Google

Die Interpretation darf nicht durch fremde Zwecke bestimmt sein, sie trägt ihrem Begriffe nach ihren Zweck in sich, — eben, wie wir sehen, durch die Ueberwindung der gegenseitigen Fremdheit, zum Verständnis zu kommen, wie unser Autor es formuliert. Für die Immanenz des Zweckes im Begriff zitiert er das echt Hegelsche Wort, nach dem dieser der in freie Existenz getretene, vermittelst der Negation der unmittelbaren Objektivität für sich seiende Begriff ist[1].

Ihrem aus ihrem Wesen hervorgehenden Zweck entsprechend, haben wir nun wiederum drei Formen der Auslegung zu unterscheiden: die exegetische, der die richtige Ermittlung des Sinnes obliegt, wie alle „Vermittlung" die „Ermittlung" voraussetzt, wobei diese sich als selbstgewollte Beschränkung und Vorarbeit für höhere Zwecke bewußt sein soll; sie führt darum weiter zu einer zweiten Auslegungsart, die auf die Wahrheit, nicht nur auf die Richtigkeit des Vorgegebenen sieht; Moll nennt sie die dogmatische. Wort und Tat, Rede und Geschichte sollen also nicht nur aus der Ueberlieferung der hl. Schrift ermittelt und erkannt, sondern als ewig und bleibend vermittelt, d. h. als Wahrheit erkannt werden. Der Zweck der Interpretation liegt nicht in der Alternative, sondern im Sowohl-als-auch der Erhebung des richtigen und des wahren Sinnes. Der Auslegung wird — in stärkstem Gegensatz zur historisch-grammatischen Schule — die Aufzeigung und Herausarbeitung des in dem Text gegebenen Lehrsystems vindiziert[2]. Insofern aber der Geist, für den ausgelegt wird, nicht nur ein erkennender, sondern auch ein wollender ist, muß sein Verhältnis zur Wahrheit nicht nur ein theoretisches, sondern ein praktisches sein; darauf zielt die dritte Auslegungsart, die praktische. Sie ist nicht nur auf das Bezeugen, sondern auf das Ueberzeugen abgestellt. Nicht ein Zurechtschneiden für die Anwendung wird von dem praktischen Interpreten erwartet, sondern er hebt die in ihr selbst liegenden praktischen Bezüge der Sache heraus. So wird — diese dritte Auslegungsart ist nur unter der Voraussetzung der beiden ersten zu denken — die Fremdheit zwischen Subjekt und Objekt wirklich überwunden, und unser Autor darf sich hier auf

[1] Entw. u. Darst. S. 219.
[2] Entw. u. Darst. S. 221.

Digitized by Google

Luthers Wort beziehen, daß Gottes Wort und des Menschen Herz so ein Ding werde [1].

Sahen wir nun den Zweck der Auslegung aus der Sache selbst hervorgehen und durch das Subjekt realisiert, so erhellt, daß diese beiden Momente im Prinzip der Interpretation gesetzt und aufgehoben sein müssen. Wo die Tätigkeit des Subjekts bei der Auslegung betrachtet wird, wird es zunächst als unbefangen erscheinen müssen. Voraussetzungslosigkeit und Freiheit von Interesse wird hier zu Forderung. Moll beruft sich ausdrücklich auf Rückert, der diesen Grundsatz am konsequentesten vertreten habe. Durch die damit gegebene Enthaltung scheint ein reines Ergebnis der Auslegung sichergestellt zu sein. Aber sofort erheben sich Einwände. Das Ideal wird immer nur in Annäherung erreichbar sein, vor allem aber wird nicht eine eigentliche Auslegung, sondern nur eine Wiederholung des Gegebenen sein können. Das Subjekt darf ebensowenig rein passiv in der Auslegung sein, wie das Objekt unverändert bleiben soll — durch die Vermittlung zwischen beiden muß das Objekt näher bestimmt, das Subjekt aber in seiner aktiven Denkbetätigung gefördert werden. Der Interpretierende ist ja kein abstrakter Mensch, sondern steht in vielfältigen Bedingungen: er wird und muß unter bestimmten Voraussetzungen stehen, in bestimmten Kategorien denken und empfinden, bestimmte Vorurteile haben. Meint er auch objektiv ausgelegt zu haben, so wird sein Resultat doch durch die Wirkung seiner Anschauungen gefärbt sein. Ja, für die Interpretation der Bibel ist eine solche Stellungnahme für den Ausleger mit ihren Folgen sogar notwendig. So läßt sich unser Autor hierüber aus: „ist er, der Ausleger, aber wirklich so interesselos und gleichgültig gegen Wahrheit, Sittlichkeit usw., als er vorgibt, oder so aufgeklärt, daß er sich nichts daraus macht, daß er alle geistigen Mächte und deren Bestimmtheiten in den Abgrund seiner Subjektivität hinabgeworfen hat und das Eingehen in die Bestimmtheit vermeidet, aus Furcht von einem Aberglauben in den andern zu fallen, so ist er zur Interpretation der Bibel unfähig". Mit den Worten der Schrift weist unser Autor nach, daß der vermeintlich Unbefangene in Wirklichkeit ein Knecht der bloßen Subjektivität seiner selbst

[1] Entw. u. Darst. S. 222.

Digitized by Google

ist. Einen Schritt über diese falsche Unbefangenheit führt es nun hinaus, wenn dagegen die Befangenheit zum Prinzip erhoben wird, d. h. der Ausleger ausdrücklich und bewußt von bestimmten Voraussetzungen ausgeht, seien sie kirchlicher oder wissenschaftlicher Natur. Er hat dann „Partei genommen für eine bestimmte Gestalt der Wahrheit", wie Moll treffend sagt [1].

Im Licht des Systems, das ihm die Norm für seine Auslegung gibt, sieht dieser Interpret den Text; es ist, wie der theologische Jünger Hegels sagt, eine Zucht des subjektiven Geistes durch den objektiven, darum eine der „formellen" Subjektivität der ersten Stufe überlegene Haltung. Aber sofort erhebt sich die Frage: wie erkenne ich, was Wahrheit sei, wie ergreife ich die Wahrheit. Zu ihr wird das Subjekt gezogen, nach den Gebieten, wo es mit der Wahrheit zu tun bekommt. Aber rein ist sie auch hier, im Umkreis der Kirche und Wissenschaft, nicht. Subjekt und Objekt sind hier in die Wahrheit aufgenommen, ohne frei zu sein. Frei im höchsten Sinn wird der Ausleger erst auf der dritten Stufe, wo nicht mehr die objektiven Mächte ihn bestimmen, sondern als Prinzip der Interpretation der Geist selbst, der heilige Geist, fungiert. Auch er erscheint zunächst in objektiver Gestalt: in der Schrift, dann in subjektiver als Geist der Gemeinde, als subjektives Prinzip der Auslegung und Offenbarung. So ist eine Garantie nicht nur für die Möglichkeit, sondern auch für die Wirklichkeit einer sicheren Interpretation gegeben. Aber der heilige Geist ist nicht nur der Geist eines besonderen Buches und einer bloßen Kongregation, sondern zugleich der Geist Gottes, das absolute Prinzip der Offenbarung. Der Geist erscheint nicht gebunden und erst recht nicht etwa nur gebunden an die Offenbarung in der Schrift, wie vielfach die älteren Hermeneutiker gemeint haben, sondern er ist, wie nach Moll vor allem die spekulative Theologie erwiesen hat, unabhängig in sich und erst die Quelle aller Aeußerungen, wie Tradition und Stiftung [2].

Wir haben nun zu fragen, wie denn die Interpretation das Ziel erreicht, das ihr durch ihren Begriff gesetzt ist [3].

[1] Entw. u. Darst. S. 225. [2] Entw. u. Darst. S. 229.
[3] Entw. u. Darst. S. 232 ff.

Digitized by Google

Die Mittel dürfen nicht dem subjektiven Ermessen überlassen bleiben, sondern müssen in ihrer Bestimmung durch den Zweck wieder eine Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt darstellen. Die Methode erscheint hier also, in diesem dialektischen Prozeß, als Vermittlung, als Setzung und Aufhebung der Mittel in einer durch den Gang der Sache selbst bestimmten Form. Die grammatisch-historische ist die erste Methode: sie hält sich an das Medium der Sprache und Schrift, in die als Schale der Kern der Bedeutung eingeschlossen ist. Sie muß ein integrierendes Moment jeder Auslegung und darf niemals der einzige Gesichtspunkt sein. Die Erkenntnis der Abhängigkeits-Beziehungen, in denen ein Autor steht, erklärt uns noch nicht seine eigene schöpferische Leistung. Nicht die Gemeinschaft seiner Zeit und Herkunftkreise ist es, die das Verständnis erschließt, sondern aus einer anderen geht das Verstehen hervor, der die zweite, die religiöse oder mystische Methode entspricht.

Diese Gemeinschaft ist nicht erst herzustellen; „der Interpret weiß sich schon im Umkreis der Wahrheit", wie Moll diese Gemeinschaft mit den heiligen Autoren nennt[1]. Der Geist, den er in sich hat und der ihm das Verständnis ermöglicht, ist von ihm erworben durch eine Wiedergeburt. Die Innerlichkeit des Menschen, wo Geist, Licht und Leben ebenso wohnen wie in der Schrift, berührt sich mit ihren interna; darum, sagt Moll, verstehen sie sich sogleich. Der Sorge um die Erhaltung und die Verbindung des inneren Lichtes mit dem äußeren in der Schrift soll durch Gebet und fleißige Lektüre Rechnung getragen werden. Diese Verbindung, von der eben die Rede war, ist wichtig; denn wenn die Vermittlung uns als innere Erleuchtung ohne objektives Regulativ erscheint, so ist die Gefahr von Irrtum und Täuschung der reinen Subjektivität groß. Im Gegenteil, es ist nötig für das, was die innere Erleuchtung mitteilt, auch Begründung zu haben und die notwendigen Zusammenhänge und Verbindungen solcher Einzelerfahrungen und -erlebnisse zu erweisen. Das aber tut die dritte, die theologische oder spekulative Methode, die die beiden andern wieder voraussetzt[2]. Ihr Ziel ist, die Wahrheit nicht nur an sich in der Schrift, für sich in der gläu-

[1] Entw. u. Darst. S. 235. [2] Entw. u. Darst. S. 237.

Digitized by Google

bigen Innerlichkeit, sondern als absolute nachzuweisen, als im Geist gegründet, durch ihn gezeugt, „für ihn durch ihn vermittelt", wie der Schüler Hegels es ausdrückt. Unser Autor hat wohl selbst die Schwierigkeiten und Gefahren der dialektischen Methode im allgemeinen gefühlt, darum gibt er bei Gelegenheit der Entwicklung seines Begriffs einer spekulativen Interpretationsmethode eine Apologie, die für die Absichten dieser Schule so charakteristisch und bedeutsam ist, daß ich den etwas längeren Passus im Wortlaut folgen lassen will. „Die Spekulation", so führt Moll aus [1], „ist kein künstliches Verflechten subjektiver Gedanken, kein feingesponnenes Gewebe, welches netzartig allen lebendigen, eigentümlichen Gestalten über den Kopf geworfen wird, um sie zu töten und dann in ein gleichförmiges schon bereitgehaltenes Schema zusammenzuziehen, sondern sie ist die begreifende Erkenntnis des faktisch Bestehenden und geschichtlich Gegebenen; welches sie allerdings aus seiner starren Objektivität lösen muß, um es durchdringen zu können, aber keineswegs zerfließen läßt, oder in beliebige Formen gießt, sondern es in die ewigen Gesetze des Denkens aufnimmt, den Geist des Subjektes damit erfüllt und dadurch ihn mit dem Gedankengehalt und Geist des Objekts zur Durchdringung bringt".

Wenn für diese hegelisierenden Theologen die spekulative Erkenntnis die höchst erreichbare Stufe darstellt, in der er das Subjekt im Objekt und das Objekt im Subjekt gespiegelt sieht, die er als eine Vermählung der Geister feiert, die sich in Liebe erkennen, wie er sagt, so sehen wir hier, wie nahe eine solche Methode einer Mystik steht, die von den Zielen eines klaren Verstehens, wie es den Meistern der hermeneutischen Theorie je und je vor Augen gestanden hat, sehr weit entfernt ist. Wie der Meister, so läßt der Jünger das Erkennen der Wahrheit, soweit sie absolut ist, zwar absolut, aber nicht absolviert sein, wie er selbst mit geistreichem Wortspiel meint, das heißt: der Prozeß des Suchens und Findens ist immer in Bewegung, die Erkenntnis muß immer wachsen.

Dialektisch wird dann auch schließlich noch das Verhältnis der einzelnen Interpretationsmodi bestimmt, die die Antwort

[1] Ebd.

Digitized by Google

auf die Frage geben: wie ist der Sinn beschaffen, den die verschiedenen Auslegungsweisen finden. Der Literalsinn, der buchstäbliche, deutet die erste Möglichkeit an; die Meinung, die Schrift müsse im eigentlichen, wörtlichen Sinne genommen werden, ist zwar eine Bestimmung, aber auch eine Begrenzung, denn häufig ist eben ein uneigentlicher der eigentliche Sinn. Das Dringen auf den Buchstaben führte, da man die Unzulänglichkeit dieser Betrachtungsweise natürlich spürte, zur Annahme einer Mehrsinnigkeit; und insofern der den buchstäblichen erzeugende geistige Sinn als unter dem ersteren verborgen, d. h. also beide ihrem Wesen nach als angesehen wurden, kann man von einer symbolischen Interpretation — der zweiten Stufe in der Sinnerfindung — sprechen. Nichts wird in ihr, als das, was es ist, genommen, sondern jedes soll etwas bedeuten. Der doppelte Sinn, mit dem diese Auslegungsweise rechnet, kann nach einem dreifachen Schema gestaltet sein — es kann ein allegorischer, ein moralischer und ein typischer Verstand unterschieden werden. Wir gehen auf die nicht besonders interessanten Darlegungen Molls über diese verschiedenen Typen der Interpretation nicht näher ein, sondern erwähnen nur noch die dritte und letzte Stufe derselben. Sie ist gegeben, wo der Unterschied eines niederen und höheren Sinnes aufgehoben wird zugunsten des einen, des Geistes-Sinnes, der im Buchstaben oder Wort sich verleibliche. Das ist der Aspekt der pneumatischen Auslegung, mit dessen Eröffnung das Ziel der Entwicklung der verschiedenen Interpretationsarten erreicht erscheint.

Man wird nicht bestreiten können, daß sich das dialektische Schema in dieser Lehre außerordentlich anschmiegsam zeigt und sowohl in historischer Hinsicht eine ansprechende Gliederung der Entwicklung der Interpretation erlaubt wie in systematischer einer zusammenhängenden Darstellung der Prinzipien entgegenkommt. Darüber hinaus ist die Anpassung an die Erfordernisse der spezifisch theologischen Auslegung so weit vollzogen, daß man fast vergessen könnte, daß es nicht in erster Linie durch die Befragung des besonderen Gegenstandes, sondern durch die Ausspinnung des dialektischen Schemas zu ihr gekommen ist. Aber das alles vermochte doch auf die Dauer nicht darüber hinwegzutäuschen, daß die Interpretation mit der Anerkennung und Durchführung dieser

Digitized by Google

Prinzipien ein fremdes Joch auf sich nahm, daß die Hermeneutik sich damit in eine doppelte Dienstbarkeit begab: zu der dogmatisch-theologischen noch die philosophische übernahm[1].

[1] Mehr in die Geschichte der Dogmatik als der Hermeneutik gehört G. Chr. Rud. Matthäis Neue Auslegung der Bibel zur Erforschung und Darstellung ihres Glaubens 1831, geradezu ein Musterbeispiel für die völlige Vermischung von exegetischer, systematischer und dogmatischer Arbeit. Immerhin sind in dem der „Erforschung des Glaubens" gewidmeten I. Abschnitt des Werkes einige interessante hermeneutische Ausführungen enthalten. Das Werk ist durch und durch spekulativ, soll doch die „Auslegung" in ihm „in allen Bewegungen sich begreifen, in denen sie sich verwirklicht" (Vorr.). Auszulegen ist nach Matthäi — der Glaube, der als das Leben des Geistes definiert wird (§ 2). Es wird unterschieden zwischen Erläutern (sachlich-geschichtlich-sprachliche Erfassung) (vgl. § 53, bes. 409 ff.) und Auslegen (geistiger Sinn), die aber wieder ausdrücklich als eins gesetzt werden. Die Geschichte der Bibelerklärung wird einer scharfen Kritik unterzogen, dabei Keils, Stäudlins und Germars herm. Theorie gleichermaßen abgelehnt. Gegenstand und Quelle der „Auslegung" ist das Glaubensbewußtsein, das man in den bibl. Werken und Reden, in der Menschengeschichte und im Forschenden findet (§§ 14—16). Nur aus ihm verstehen wir die bibl. Rede, wie wir es selbst wieder aus dieser zu vernehmen haben. „Und überall, was außer der reziproken Einheit ist, ist das reine Nichts, die absolute Negation des Möglichen und Wirklichen" (S. 16). Der Glaube ist die Bedingung der Auslegung, als „Leben in dem ewig-Einen"; man braucht nach Matthäi nicht aus sich herauszuleben (sich zu „versetzen" würden wir sagen) sondern: „man soll da in sich sein, dann lebt man in ihm" (S. 29). Der Verrückte erkennt nicht den Verständigen, wohl aber erkennt der Gottartige den Gottwidrigen (S. 30). Der Gang der „Auslegung" umfaßt drei Schritte: Erfassung der möglichen Bedeutungen (Deutung des möglichen Sinns), des Harmonieverhältnisses der Worte zueinander (Erklärung des wahrscheinlichen Sinnes), wechselseitige Erfassung von Ganzem und Einzelnem (selbstbewußte, wirkliche Erkenntnis); die Berücksichtigung der Geschichte des Glaubensbewußtseins ergibt dann nach Matthäi den gewissen Sinn (§ 18 S. 68 ff.). Als allgemeines Regulativ der Auslegung gilt, entweder im jüdischen oder im christlichen Bewußtsein als dem „absolut Vergeistigten" (§ 22) auszulegen (S. 36 ff.): also die heilsgeschichtliche Beziehung. Auf die „dogmatische Auslegung" und ihre Begründung (§ 52) gehen wir nicht mehr ein. Sie wird als die Erkenntnis der ewigen Wahrheit in der vorher erhobenen geschichtlichen aufgefaßt (S. 404), als Zweck im Gegensatz zu Mittel und Methode; sie zeigt den Sinn, der auch unsere religiöse Gedankenerzeugung normiert. Der Dogmatik, d. i. des Wissens wegen, so sagt Matthäi ausdrücklich, ist alle Auslegung (§ 53).

Vgl. dazu die Anzeige Lückes, Theol. Stud. u. Krit. 1833, S. 479 ff., der mit Recht die ungerechtfertigte Erweiterung des exegetischen

Digitized by Google

Jedenfalls sehen wir jetzt, wie die dialektische Hermeneutik aussieht, wenn sie ganz vom Geiste Hegels durchdrungen erscheint. Aber die Spekulation und die Hegelsche Philosophie sind nicht eins, so oft wir gerade in dieser Zeit bei Freunden und Feinden diese Identifikation vollzogen finden. Nicht nur theologische Denker, die schon als Hegels Stern zu leuchten begann, eine spekulative Behandlung ihres Gegenstandes ausgebildet oder durchgeführt hatten wie Schleiermacher oder Daub, sondern auch solche, die durch die Schule Hegels gegangen sind und in ihr zu spekulieren gelernt haben, haben später ihre eigene spekulative Methode zu entwikkeln gesucht. Freilich, es sind, wie in den übrigen Geisteswissenschaften, sehr wenige, die nicht, nachdem sie Hegel kennengelernt, entweder bei ihm verharrt sind oder aber mit ihrer Lösung von ihm und seiner Philosophie zugleich mit der Philosophie überhaupt gebrochen haben. — Zu den wenigen gehört der eigenartige Denker und Forscher, zu dem wir uns jetzt wenden wollen. Ist doch seine Lehre vom Verstehen einmal von besonderem Interesse im Hinblick auf die persönliche Wesensart Richard Rothes, in der sie tief verwurzelt erscheint, dann aber dadurch von überindividueller, typischer Bedeutung, daß hier nicht mehr eine radikale Lösung nach der einen von beiden extremen Arten der Auffassung des theologischen hermeneutischen Problems zur Durchführung kommt, sondern eine eigentümliche Verbindung, besser gesagt: Nebeneinanderstellung des allgemeinen und des speziellen Gesichtspunktes erfolgt, die selbst keinen befriedigenden Abschluß finden und bilden kann, aber ihrerseits wieder weiter weist nach neuen Fragestellungen und neuen Zielen.

10. Die hermeneutische Lehre Rothes.

Es wäre gewiß nicht richtig, Richard Rothe[1], dessen Theologie ja unstreitig tief von der Dialektik der idealistischen Philo-

Aufgabenkreises durch Matthäi tadelt — der Verfasser sei in Gefahr, aus ihr die ganze Theologie zu machen (a. a. O. S. 486). Auch die Ueberwucherung der Erörterung über die Aufgaben der Interpretation durch die dogmatischen Untersuchungen wird mit Recht ausgestellt.

[1] Richard Rothe (1799—1867), in dem viele „einen der geistvollsten und frömmsten Theologen des 19. Jahrhunderts“ gesehen haben, der

Digitized by Google

sophie beeinflußt erscheint, ganz der spekulativen Richtung zuzuzählen. In seiner vielseitigen und umfassenden Natur kreuzen sich verschiedenartige Interessen, Richtungen und Einflüsse, und es sind in seiner Lehre wie in seinem Wesen Elemente, die bei näherer Prüfung vielfach gar nicht recht zu dem spekulativen Grundzug seines Systemes passen wollen. Da ist die historische Ader[1], die Zeit seines Lebens dem spekulativen Geist zu schaffen gemacht hat, und da ist die fest im christlichen Glauben verwurzelte religiöse[2] Ueberzeugung, die zeitweise alles andere zu verdrängen Miene macht, bis sie endgültig im System Rothes die eigentümliche Ehe mit der Spekulation einging, von der das große Hauptwerk Zeugnis ablegt. Rothe selbst hat immer wieder über das gegenseitige Verhältnis dieser Interessen, Anschauungen und Methoden — denn als alles das werden sie aufgefaßt — nachgedacht und so seine, oft nicht leicht miteinander zu vereinigenden Bestimmungen entwickelt[3]. Sein neuester Monograph[4] hat

bei Daub, Hegel und Schlosser, bei Schleiermacher und de Wette gelernt hat, mit Stier enge Freundschaft hielt, durch den Einfluß pietistischer Kreise hindurchging, die durch Schleiermacher begonnene historisch-psychologische Umbildung des christlichen Lehrsystems in seiner gewaltigen und heute viel zu wenig gekannten „Ethik" fortsetzte, der eine innere Verwandtschaft zur Theosophie eines Oetinger wie zur gläubigen Gnosis eines Beck verspürte, ist jedenfalls eine der bedeutendsten und interessantesten Gestalten aus der Geschichte der Theologie der neueren Zeit. Literatur über ihn verzeichnet reichlich die neueste, unten (Anm. 4) angeführte Monographie. Am besten lernt man den Menschen Rothe kennen aus der, vor allem durch die zahlreichen (wenn auch leider nicht vollständig) mitgeteilten Briefe bedeutsamen Biographie Nippolds, R. R. für christl. Lebensbild 1873 f., [2] 1877 f.

[1] Rothe schreibt einmal von dem Takt, der ihn so natürlich zur Geschichte hinziehe und ihn alle theologischen Disziplinen von ihrer geschichtlichen Seite auffassen lasse (Nippold, a. a. O. S. 402). (Vgl. aber Anm. 3).

[2] Rothe hat zeitenweise (Berliner und Wittenberger Aufenthalt) den pietistischen Anschauungen sehr nahegestanden (Freundschaft mit R. Stier). Später stand er ihnen kritisch gegenüber. Aber die Anregungen von dieser Seite und von der Theosophie (Oetinger) her haben immer stark in ihm nachgewirkt.

[3] Schon im jungen Rothe kündigt sich die Ambivalenz von historischem und spekulativem Interesse an. So suchte und fand er in der bedeutungsvollen ersten Studienzeit gleicherweise Anregung bei dem Hegelianer Daub wie bei dem damals tief auf ihn wirkenden Historiker Schlosser. (Vgl. Nippold I, 1. Kap.) Vgl. dort (a. a. O. S. 264) die Klage über die mangelnden Fähigkeiten zum Philologen, seine

Digitized by Google

die Untersuchung der Rotheschen Theologie unter das Motto gestellt: Exegese und Metaphysik, und hat die Schwierigkeiten aufgewiesen, die ihrer Vereinigung im Denken Rothes gegenüberstanden. Er hat überzeugend dargelegt, daß von einer Alleinherrschaft und Autonomie der Spekulation bei diesem Schüler der Hegel, Daub und Schleiermacher nicht die Rede sein kann. Mag auch die Geschichte — und das historische Interesse ist ja die zweite Grundneigung Rothes — noch der Spekulation untergeordnet oder mit ihr versöhnt werden, die dritte Macht mag sich keiner der andern beugen, sie begehrt die Autonomie für sich, ja die Herrschaft. Vielleicht läßt sich noch das große Ziel im Sinne Rothes einheitlich bestimmen: die Erkenntnis der Offenbarung, in deren Dienst der spekulative, historische und religiöse Antrieb stehen, aber im einzelnen scheiden sich die Wege. Rothe hat die Historisierung des Offenbarungsbegriffs, die bei Schleiermacher angebahnt ist, weitergeführt und zu vertiefen gesucht; sie erreicht ihren Höhepunkt in seiner „Ethik", aber er ergab sich eben der Geschichte nicht ganz: die Sicherung des normativen Anspruchs der christlichen Wahrheit blieb sein Anliegen. Ihr Zeugnis ist die heilige Schrift, die für ihn darum ein zentrales Interesse besitzen mußte[1]. Ihr Verständnis war ihm darum wichtig, aber wichtiger noch ihre Deutung und damit ihre Einordnung in die universelle Offenbarung Gottes, zu deren Erfassung wir uns spekulativ erheben müssen[2]. Daß Richard Rothe das Ver-

Geistesrichtung sei synthetisch, nicht analytisch. Ein andermal (a. a. O. S. 402) schreibt er von der eigentümlichen Verbindung der Geschichte mit der Spekulation, zu der es ihn hinziehe, und dann wieder bezeichnend genug: „in der Geschichte als solcher finde ich keineswegs meine Befriedigung, sondern mein Weg geht nur durch sie hindurch zu dem, was hinter ihr liegt" (a. a. O. S. 408) und (ebd.): „So werden mir alle Elemente auf dem Gebiet des geistigen Lebens zur Geschichte . . . und ebenso wird mir alle Geschichte zu einer . . . spekulativen Erkenntnis." Daß Rothe diese Ambivalenz auch als Zwiespalt empfunden hat, zeigt der wichtige Brief an Hahn (a. a. O. S. 440 ff.).

[4] Heckel, Exegese und Metaphysik bei R. Rothe (Forschungen zur Gesch. und Lehre des Protestantismus I, 4) 1928.

[1] „Auch mir ist auch für mein Denken die heilige Schrift eine unverbrüchliche Norm" (Theol. Ethik, Vorr. S. XVII). Vgl. in der Vorrede Rothes zu Auberlen, Die Theosophie F. Chr. Oetingers nach ihren Grundzügen: S. IV f.

[2] Als sein Lebensziel bestimmt er in einem wichtigen Brief (1827) eine ganz bestimmte Art der Schriftforschung (Nippold, R. Rothe, S. 455), um deren nähere Gestaltung er lange gerungen hat. Die Analyse

Digitized by Google

ständnis und die Deutung der Schrift allein möglich erschien auf Grund eines historisch-spekulativen Systems — die spekulative Theologie ist der Schlüssel zum vollen Verständnis der heiligen Schrift, so sagt er selbst[1] — mußte zu großen Schwierigkeiten in der Exegese und in der Hermeneutik führen[2]; das Verständnis erscheint in einer unheilvoll engen Verknüpfung mit der Deutung. Die Exegese zeigt den ganzen Schaden dieser Vermischung[3], die Hermeneutik Rothes deshalb nicht oder jedenfalls nicht entfernt so deutlich, weil Rothe auf die grundsätzliche Auseinandersetzung, die gerade in der Theorie des Verstehens ihren Platz gehabt hätte, verzichtet. In der Hermeneutik überläßt er in erstaunlichem Widerspruch zu seiner Gesamtauffassung einseitig einer von der Spekulation ebensowenig wie von den besonderen Forderungen des christlichen Gemüts beeinträchtigten, eng an Schleiermacher orientierten Theorie der Interpretation das Feld.

Intention und Ausführung der Theologie und Schriftforschung Rothes lassen es verstehen, warum er kaum wirkliche Anhänger

---

der göttlichen Gedanken in der Schrift ist es, für die er (a. a. O. S. 466) einen „Fühlsinn" in sich verspürt. — Aehnlich in einem andern Briefe (Nippold, a. a. O. S. 10 f.) („Gründliche und klare Kenntnis und Verständnis des Wortes Gottes und lebendige Ueberzeugung von seiner Göttlichkeit . .").

[1] In der Vorrede zu Auberlens Oetinger begründet er sein Ungenügen an der traditionellen und kirchlichen Exegese (a. a. O. S. X ff.). Von ihrem Schlüssel zum Verständnis der Schrift kann er nicht sagen, daß er nicht paßt, aber noch weniger, daß er der richtige ist. Sie reicht nicht aus, die Schrift ganz und rein zu verstehen. Während sie den allgemeinen Gedankeninhalt herauszustellen weiß, wird sie der eigentümlichen Gestalt dieser Gedanken nicht gerecht. Rothe sieht allem Spott zum Trotz etwas zwischen den Zeilen der Bibel geschrieben (S. XI), das wir müßten lesen können, um die durchaus eigentümliche Fassung der allgemein anerkannten Wahrheit in der Schrift zu verstehen. Der innere Zusammenhang der fundamentalen Gedanken fehlt uns (S. XII). Ihn zu erfassen müssen wir mit andern als den gewohnten Grundbegriffen an die Schrift herangehen.

[2] Unabhängig von der Exegese, so bestimmt Rothe in der Vorrede zu Auberlen S. XX, soll man durch eine „tüchtige, vor keiner Konsequenz des Denkens erbebende theologische Spekulation" den offenbarungsmäßigen Grundgedanken auf die Spur zu kommen suchen.

[3] Vgl. die durch Rothes systematischen Ueberzeugungen stark beeinträchtigte exegetische Arbeit: Neuer Versuch einer Auslegung der paulin. Stelle Römer V, 12—21. 1836. — Dort bes. die Polemik gegen Rückert. — Vgl. Nippold, a. a. O. II, S. 76 ff.

Digitized by Google

finden konnte: Unvereinbares sollte hier verbunden werden. Nicht geneigt dem Ideal des Verstehens wirklich Raum zu geben in der Forschung, hat sich Rothe auch nicht entschlossen der metaphysischen und theosophischen Spekulation überlassen. An diesem Zwiespalt leidet sein System. Seine Spuren zeigt insbesondere seine Theorie der Hermeneutik. Die jüngste Monographie über Rothe berücksichtigt diese ausführlich und sucht sie in den von uns im Ersten Bande gezeichneten Entwicklungszug einzustellen. Dabei wird besonders nachdrücklich dem Zusammenhang der Lehre vom Verstehen mit den dogmatischen und religionsphilosophischen Grundgedanken nachgegangen [1] und auch ihrer allmählichen Entwicklung [2] von der in der Frühzeit beglaubigten Beschäftigung mit der romantischen Dichtung (Novalis) und den daran sich anknüpfenden sprachphilosophischen Gedanken [3] an bis zu den für unsern Zusammenhang wichtigen Aeußerungen der römischen Zeit, wie sie vor allem in Briefstellen nachzuweisen sind, und dann den abschließenden Darstellungen in der Vorrede zu Oetingers Theosophie und in der Theologischen Enzyklopädie. Wir können uns, weil diese Arbeit vorliegt, sehr kurz fassen. Da uns weniger die Genese der Rotheschen Theologie interessiert als die systematische Lehre, in die sich die Hermeneutik einfügt, gehen wir im folgenden hauptsächlich von der Darstellung der Enzyklopädie aus, die wir durch die in der wichtigen Schrift Zur Dogmatik gegebene Theorie der Schrift und andere in Briefen und Werken niedergelegte Lehren und Aeußerungen zu ergänzen suchen [4].

Die spekulative Theologie ist der Schlüssel zum vollen Verständnis der Schrift, das ist die Ueberzeugung Rothes. Gerade weil die Schrift kein zusammenhängendes Lehrsystem darbietet, muß uns die spekulative Methode helfen, es aus den Ansätzen

[1] Ebd. I. Hauptteil und S. 9 ff.

[2] Ebd. II. Hauptteil, bes. S. 130 ff.

[3] Vgl. auch ebd. S. 169 ff. die Darlegung der sprachphilosophischen, bzw. gnostischen Anschauungen Rothes, die stark unter Hamanns und Novalis' Anregung stehen. Die Verwandtschaft mit den von Peterson (Zur Bibelauslegung des Pietismus, Z. f. syst. Theol. I, S. 468 ff.) analysierten Gedanken Bengels ist deutlich.

[4] Dazu ziehen wir heran die zahlreichen bei Nippold, Rich. Rothe, Ein christliches Lebensbild 1873 abgedruckten Briefe, sowie natürlich, soweit hier in Frage kommend, die Theologische Ethik (² 1869). Die Dogmatik (her. v. Schenkel 1870) ist für unsere Zusammenhänge nicht ergiebig

Digitized by Google

in ihr zu entwickeln[1]. Andrerseits bezeichnet die Schrift auch die Grenze der Spekulation[2]. Diese, so sahen wir ja schon, ist nicht autonom, sie kann irre gehen; ihre letzte Norm ist die Schrift[3]. Unterscheidet sich Rothe damit von der idealistischen Philosophie der Zeit[4], so sondert ihn seine Verwendung

[1] Liegen doch für Rothe, wie er in einem wichtigen Briefe (Nippold, S. 455) schreibt, in der Schrift sowohl die Prinzipien und Elemente der spekulativen als der praktischen Erkenntnis; mittels einer „christlichen Chemie", mittels einer „Operation des in Gottes Schule gereinigten und erleuchteten dialektischen Vermögens" sind sie zu entdecken; in der Schrift sieht Rothe — a. a. O. S. 467 — die „Stamina der wissenschaftlichen sowohl als der praktischen Gotteserkenntnis gegeben", — die Stamina einer „wahren Gnosis" (s. unten S. 296 Anm. 4). — Dazu die bedeutsamen briefl. Aeußerungen a. a. O. S. 495 ff. In der Vorrede zu Auberlen (S. XX) heißt es wieder, daß die Fundamentalgedanken aus der Bibel nicht ursprünglich herausgeholt werden können, sondern sie nur an ihr bewährt werden können, insofern sie die irrationalen Lücken schließen helfen.

[2] Vgl. Heckel a. a. O. S. 30 f. „Daß die Spekulation zur Schrift ins Verhältnis tritt, ermäßigt die Wertung der Spekulation." „Die Schrift bildet gleichsam die zugeordnete, konstitutionelle Verfassung." „Der terminus a quo und der terminus ad quem ist die Schrifterkenntnis, in der Mitte ist die spekulative Theologie" (a. a. O. S. 24). Vgl. auch Nippold a. a. O. S. 456. — Die Vorrede zu Auberlen fordert (S. XX): nur „eine wahrhaft theologische Spekulation".

[3] Die Wahrung der Selbständigkeit der Religion gegenüber der Philosophie — und die Philosophie ist für Rothe, wie für so viele seiner Zeitgenossen, die Hegelsche — hat Rothe von frühe an am Herzen gelegen vgl. etwa den bei Nippold, a. a. O. S. 92 mitgeteilten Brief: „Solange die Philosophie noch mit diesem Zauberstabe im Dunkel ihrer Autonomie . . ., kann der wahrhaft Religiöse . . ., kann sie der Theologe nie für etwas anderes ansehen als die Weisheit der Welt für die Narrheit der Welt" (schon 1818). Jedenfalls ist die Theologie allererst die Vollendung der Philosophie, in der letzteren wird die Erkenntnis vorbereitet, die die erstere zu bringen hat. Vgl. die Darlegung Heckels, a. a. O. S. 71 ff. — Vgl. die noch drastischeren Aeußerungen a. a. O. S. 105 f.: „Das Christentum ist das Leben, die Philosophie, im Gegensatze gegen dasselbe, ist der Tod"; usw. (S. 113) u. ö. Später (1838) betont Rothe ausdrücklich (Nippold II, S. 123), daß sein Christentum und die Hegelsche Spekulation auseinandergingen. Vgl. schließlich die Vorrede zur Theol. Ethik und dorts. § 7, Anm. 4.

[4] Charakteristisch ist das (frühe) briefliche Urteil über Hegel: „ . . . wie ich mir fast kein herrlicheres Kunstwerk des menschlichen Geistes vorstellen kann als seine Philosophie . . ." etwas weiter: (bei Rothe gesperrt) „Aber dessen ungeachtet muß es doch immer dabei bleiben: Alle Philosophie (alle echte . . . .) ist vom Teufel; einem Satz, der so nackt und geradehin ausgesprochen, albern und paradox klingt, näher motiviert aber eine unleugbare Wahrheit enthält . . ." (Nippold, S. 117).

Digitized by Google

der spekulativen Erkenntnismittel von der offiziellen Kirchenlehre. Worauf seine letzten Bemühungen hinzielen, das ist ein System des göttlichen Wissens aus dem Geist, wie Rothe es an der Gedankenwelt Oetingers bewundert hat [1], eine Theosophie oder Gnosis, in der die Logica Sacra, die theologische Wissenschaftslehre einen Teil darstellen sollte [2]. Die göttlichen Gedanken zu einem System zu verbinden, das schwebte ihm vor [3], und in diesem Dienste sieht er, wo er dogmatisch spricht, die Schriftforschung. Wie er ihr, nicht ganz konsequent, doch noch ihr Eigenreich und eine Art Eigengeschichtlichkeit einräumt, werden wir gleich sehen.

Wie Schleiermacher ist auch Rothe mit der Kirche das Bedürfnis einer Theologie gegeben. Diese ist „das System der wissenschaftlichen Erkenntnisse, durch die ihre Leitung bedingt ist“ [4]. Rothe folgt auch darin Schleiermacher, daß er von der historischen Aufgabe ausgeht, die er als den Hauptteil ansieht. Hier wird das Christentum als ein Gewordenes und Werdendes begriffen [5]. Aber wie ihm kein historisches Verständnis allein aus sich möglich erscheint, so muß auch hier eine umfassende Einordnung des Christentums als des Objektes der Theologie in den allgemeinen geschichtlichen Zusammen-

[1] Vgl. den Brief bei Nippold, a. a. O. S. 497 und die Vorrede zu Die Theosophie Fr. Chr. Oetingers nach ihren Grundzügen von Auberlen: „Was Oetinger wollte, ist nichts anderes als was ich die spekulative Theologie nenne“ (S. XVI). Dazu Heckel, a. a. O. S. 181 ff.

[2] Vgl. den für diese Frage grundlegenden großen römischen Brief bei Nippold, a. a. O. S. 492 ff. „So wenig ich nämlich beim Blick in die Schrift übersehen kann, daß die biblischen Schriftsteller eine Logik haben, so wenig kann ich erkennen, daß alle ihre Gedanken auf der Basis eines bestimmten metaphysischen Systems beruhen.“ Durch die Analyse soll es erhoben werden — eine ars longa (S. 496 f.). Vgl. Heckel, a. a. O. S. 24 ff., 33, 105 f., 154 ff. über die Idee einer Logica und Metaphysica sacra oder Theosophie. Der Entwurf einer solchen theologischen Wissenschaftslehre, den Heckel selbst mit der Idee einer protestantischen „Summa“ gleichstellt, müßte, sofern sie über den Anspruch einer theologischen Erkenntnistheorie bzw. Metaphysik hinausgehend universale Geltung beanspruchen würde, freilich zu einem Einspruch der diese Voraussetzungen nicht teilenden „profanen“ Wissenschaft führen. Die Auseinandersetzung würde von höchster prinzipieller Bedeutung sein.

[3] Vgl. die Vorrede zu Auberlen, S. XIII und XV f. Nippold, a. a. O. S. 496.

[4] Enz. S. 2.

[5] Enz. S. 10.

Digitized by Google

hang[1] erfolgen. Das wieder ist aber nicht möglich ohne die Hilfe der Spekulation[2]. Rothe begründet das, indem er die Spekulation definiert als das Denken des Einzelnen aus dem Ganzen, daher sie allein ein alles umfassendes, wirkliches Begriffssystem erzeugen kann[3]. Die spekulative Theologie soll nicht von der Uebernahme eines philosophischen Systems leben, sondern sie muß herauswachsen aus der christlichen Frömmigkeit selbst in ihrer unmittelbaren unbedingten Selbstgewißheit[4]. Rothe läßt in seiner enzyklopädischen Darstellung die spekulative Theologie der historischen vorangehen, mit der charakteristischen, ausdrücklich formulierten Begründung, die historische bedürfe ja schon eines spekulativen Systems, um sich befriedigend vollziehen zu können, während die Spekulation nichts weiter voraussetze als Frömmigkeit und wissenschaftliche Bildung und Tüchtigkeit[5].

Wir gehen hier nicht auf die Prinzipien der spekulativen Theologie nach Rothe ein[6]. Er definiert selbst das spekulative Denken als apriorisch-konstruktiv-synthetisch, es dem empirisch-reflektierenden, apriorisch-analytischen gegenüberstellend[7]. Charakterisiert erscheint es durch die Bestimmung, daß es seine Gedanken aus sich selbst heraus erzeuge und mit innerer logischer Notwendigkeit zu einem geschlossenen System entwickele, weswegen Rothe das spekulative Denken allein als Denken aus dem Ganzen bezeichnen kann[8]. Das empirisch-

[1] Da die Theologie, nach Rothe, Theologie nur in dem Maße ist, als sie Wissenschaft ist, und sie das nur sein kann, wenn sie sich auf der Höhe des jeweiligen Standes der Denkentwicklung hält, so ist ein enger Konnex mit der Philosophie unumgänglich. Er ist aber nur möglich vermittels der Spekulation.

[2] Enz. S. 11.

[3] Vgl. hierzu bes. Theol. Ethik I, 1. Haupttl., bes. S. 5 ff.

[4] Enz. S. 12.

[5] Anders in dem bedeutsamen Brief (Nippold, a. a. O. S. 466), wo gesagt wird, die Dialektik, die den göttlichen Gedanken in der Schrift analysieren soll, solle durchaus auf der Basis der strengsten Philologie ruhen.

[6] Vgl. dazu Heckel, a. a. O. S. 30 ff.

[7] Theol. Ethik § 2.

[8] „Es gibt keine einzelnen Spekulationen, sondern nur das organische Ganze der Spekulation, nur spekulative Systeme" (Theol. Ethik § 2, S. 6, § 3). Weil der Mensch ein Mikrokosmus ist, liegen in dem menschlichen Bewußtsein alle Gedanken überhaupt beschlossen; sie können daher durch Selbstbesinnung mittels des Denkens aus ihm hervorgezogen werden. (Vgl. ebd. S. 8).

Digitized by Google

reflektierende soll nicht gering geachtet werden — „wer weiß, was spekulieren heißt, hält das empirisch-reflektierende Denken aufrichtig hoch“ [1] —, es bildet die Vorschule, ist ein Bildungsmittel zur Spekulation, und zugleich ihr Korrektiv [2]. Die Spekulation fängt, da sie nicht mit nichts beginnen kann, mit der Urtatsache, dem denkenden Bewußtsein an und entwickelt sich dann weiter [3]. Aber wie sie im empirisch-kritischen Verfahren ein Korrektiv hat, so hat sie sich zu beugen vor zwei weiteren Autoritäten, nämlich: der Frömmigkeit [4] und der Schrift [5]. Ein wirklicher Widerspruch ist hier nicht zu dulden. Rothe verlangt ausdrücklich, daß das durch Spekulation gewonnene Begriffssystem sich, wie er sagt, als ein eigentümlich geeigneter Schlüssel zur Eröffnung des Verständnisses der heiligen Schrift erprobe. Vor allem muß durch sie zum adäquaten Verständnis erhoben werden, was für die traditionelle Exegese „irrational“ bleibt [6]. Durch diese Orientierung an der Schrift korrigiert sich auch der ursprünglich rein individuelle Charakter der

[1] Theol. Ethik S. 21.

[2] Enz. S. 16. Vgl. Theol. Ethik § 2 dazu die Darlegung Heckels, a. a. O. S. 35 ff., der dort über die nicht durchaus eindeutige Stellung der Spekulation zur Empirie in der Theorie Rothes orientiert. Ihre Aufgabe sei, das Einheitgebende für alle mögliche Erfahrung zu begründen (S. 48). Sie ist eine Methode.

[3] Theol. Ethik § 5. Gegen Trendelenburg, der nichts von einem „reinen“ Denken wissen will, verteidigt Rothe die Spekulation (Theol. Ethik § 3). „Es ist gewiß keine Unehre, wenn einer nicht zu spekulieren versteht; aber als eine besondere Weisheit sollte es sich doch auch nicht breit machen, wenn man nicht imstande ist ohne empirisch gegebene Objekte des Denkens zu philosophieren“ (a. a. O. S. 14).

[4] Theol. Ethik § 6, S. 41 f., § 7. („Allein ungeachtet dieser souveränen Auktorität der Frömmigkeit über die theol. Spekulation muß nichts destoweniger unerbittlich darauf bestanden werden, daß die spekulative Operation selbst sich schlechthin unabhängig erhalte von der Einwirkung des frommen Gefühls oder vollends der frommen Vorstellung“ S. 47.)

Eine Bindung an das Dogma besteht nicht, a. a. O. § 9. Ueber die Evidenz innerhalb der Sphäre der Frömmigkeit, die kaum nur subjektiv, sondern objektiv sei, vgl. Ethik § 6 Anm. 3. („Das ist aber die rechte Evidenz, die für den rechten Menschen Evidenz ist“.)

[5] Vgl. die wichtigen Ausführungen Theol. Ethik § 10. Die Spekulation hat nicht nur negativ alles der Schrift Widersprechende in ihren Resultaten als falsch zu betrachten, sondern auch positiv sich zu bewähren durch ein in und mit ihr bewirktes tieferes Verständnis der Offenbarung in der Schrift (a. a. O. S. 51).

[6] Enz. S. 21.

Digitized by Google

Spekulation, die, wie Rothe, an Schleiermacher sich anschließend will, von dem individuellen frommen Bewußtsein des einzelnen ihren Ausgang nimmt[1].

Wir sehen also, wie in der spekulativen Theologie im Sinne Rothes, als deren wichtigste Disziplinen übrigens, wie bekannt ist, von ihm die Theologie und Kosmologie — nämlich Physik und Ethik — angesehen werden[2], kein Platz ist für eine Hermeneutik, an der die Spekulation vielmehr ihre Grenze findet. Wir haben nun Umschau zu halten, wo ihr Rothe in seinem System einen Platz anweist.

Die Ergänzung der spekulativen[3] ist nach ihm die historische Theologie. Soweit sie — wie wir sahen, immer im Hinblick auf die „Leitung" der Kirche — besonders die gegenwärtige Situation der christlichen Religion im Auge hat, ist sie „positive" Theologie, insofern sie sich auf die Erforschung der Vergangenheit, ohne die ja die Gegenwart niemals zu verstehen ist, richtet, kirchen-historische, wie Rothe mit einem Ausdruck Rosenkranz' sagen will, und schließlich ist sie, da die Erkenntnis der ursprünglichen Form des Christentums von besonderer Bedeutung sein muß — sie ist nach Rothe qualitativ von der geschichtlichen Bedeutung verschieden und steht für immer mit der Dignität einer unbedingt normierenden Autorität über jedem Moment dieser, als Wissenschaft von der göttlichen Offenbarung, die diese Anfangsstufe in sich schließt, und ihrer Haupturkunde, — biblische oder exegetische

[1] Enz. S. 23. Ethik § 11.

[2] Hier sind die §§ 12 ff. der Theol. Ethik heranzuziehen, in denen Wesen, Aufgaben und Gliederung der spekulativen Theologie entwickelt werden.

[3] Es ist also nicht richtig, wenn Rothe einmal schreibt, er kenne nur zwei „wissenschaftliche Fühlhörner" in der Theologie: strenge gründliche Philologie und Geschichte (vgl. den wichtigen Brief an Hahn bei Nippold, a. a. O. S. 441): oder aber es stellt sich wieder das Problem des Verhältnisses von „Wissenschaft" und Spekulation. Im übrigen widerspricht sich Rothe selbst gelegentlich in diesem Punkt: vgl. die Briefstelle (a. a. O. S. 216), wo von einer doppelten Auslegung gesprochen wird und die philologische nur als relativ notwendig bezeichnet wird — mit der andern (a. a. O. S. 456) wo es heißt: die „Hauptsache dabei wird immer ein strenges, ... philologisches Studium der hl. Schrift sein". Derselbe Brief spricht — in charakteristischer Zusammenordnung — von der wechselseitigen Ergänzung von spekulativ-theosophischer Erkenntnis und philologisch-dialektischer (!) Forschung (a. a. O. S. 456).

Digitized by Google

Theologie[1]. Die Eröffnung des sicheren und vollen Verständnisses der heiligen Bücher wird ausdrücklich als ihre Hauptaufgabe bezeichnet[2]. Alles, was zum Verständnis dieser Dokumente beitragen kann, muß von ihr herbeigezogen werden.

Seine Anschauung von der heiligen Schrift hat Rothe mehrfach dargelegt[3]. Wir müssen einen Augenblick dabei verweilen[4]. Er selbst will in der Dogmatik den eigentlichen Ausführungen eine „Bibliologie", wie die Früheren zu tun liebten, aber in etwas anderer Meinung, vorausschicken[5]. Eigentlich ist diese Anordnung ungerechtfertigt, wenigstens von dem Standpunkt aus, von dem, wie wir sehen werden, Rothe die Bibel betrachtet; er erblickt nämlich in ihr nicht, wie die altprotestantische Dogmatik, die — alleinige — Erkenntnisquelle der christlichen Wahrheit[6], was diese Voranstellung rechtfertigte, sondern er

[1] Enz. S. 41 ff. [2] Enz. S. 43.

[3] Vgl. zum folgenden die Schrift Zur Dogmatik [2] 1869, besonders den zweiten Artikel: Offenbarung und den dritten: Heilige Schrift, und Theol. Ethik § 10. — Dazu: Heckel, a. a. O. bes. S. 143 ff.

[4] Vgl. die wichtigen, auch von Heckel (a. a. O. S. 143 ff.) herangezogenen Briefe bei Nippold (a. a. O. S. 440 f. u. 452 ff.), wo die Schrift als ein „wirklicher Mikrokosmus" und als ein „lebendig organisiertes Individuum" bezeichnet wird. Nicht eine abstrakte Darlegung neuer Erkenntnisse, sondern ein lebendiges Bild des realen Lebens sei uns in ihr gegeben; wir finden in ihr die Stamina der wissenschaftlichen und praktischen Gotteserkenntnis, der „wahren Gnosis" (a. a. O. S. 467 s. oben S. 291 Anm. 1).

[5] Zur Dogmatik S. 31.

[6] Zur Dogm. S. 298, 54 ff. Hier und S. 127 ff. gibt Rothe eine ausführliche Darlegung der nachreformatorischen Lehre von der Offenbarung und ihrem Kriterium und seine die Kritik einschließende eigene Auffassung derselben als der von Gott übernatürlich bewirkten Reinigung und Kräftigung des Gottesbewußtseins im Menschen (S. 59). Diese schließt die „Manifestation" Gottes in sich und zugleich die Bewirkung der Möglichkeit sie aufzufassen und zu verstehen durch die „Inspiration" (S. 67 ff. vgl. 267 f.). Beides deckt sich allein in Christus (S. 73); er ist daher der schlechthin authentische Ausleger seiner selbst; jeder andere kann ihn nur annäherungsweise verstehen. Auch die Mitträger der Offenbarung konnten sie nicht ganz verstehen, das Frühere war erst durch die spätere Ergänzung (A. T. und N. T.) ganz zu verstehen. Daher war eine Fixierung notwendig, um die Offenbarung präsent zu erhalten und ein Verständnis zu ermöglichen: in der Schrift (S. 122).

Zur Beurteilung der Schriftlehre Rothes durch v. Hofmann, dem sie in ihrer Betonung des Offenbarungscharakters der Schrift wie in der Historisierung desselben ebenso verwandt ist wie die Inspirationslehre verschieden ist, vgl. v. Hofmann, R. Rothes Lehre von der hl. Schrift (Z. f. Prot. u. Kirche 1861, S. 129 ff.) und Die hl. Schrift N. T. S. 25 ff.; dazu Rothe, Zur Dogm. S. 124 Anm. 1. — Vgl. auch Heckel, a. a. O. S. 31.

Digitized by Google

sieht in ihr die Geschichtsurkunde über die Offenbarung[1]. Urkunde ist sie, insofern sie dem Prozeß — der Offenbarung nämlich — mitangehört, von dem sie Kunde gibt, also ein Stück der Offenbarungstatsache selbst[2], nicht etwa, wie die Früheren meinten, diese ganz ist; aus diesem Grunde ist sie „heilig und göttlich“[3]. Darum kann Rothe sagen, es komme bei aller Beschäftigung mit der Bibel letztlich nicht auf ihr Verständnis an, sondern auf das Verständnis der göttlichen Offenbarung mittels ihrer als der Urkunde über sie[4]. Insofern sie aber historische Urkunde ist, ist sie mit den Mitteln der historischen Wissenschaft zu bearbeiten. Jetzt verstehen wir, warum Rothe eigentlich die Bibliologie nicht am Anfang der Dogmatik entwickelt sehen will; sie gehört ihm in das Lehrstück von der geschichtlichen Vorbereitung der Ausführung des göttlichen Erlösungsratschlusses, also in die Lehre von den Gnadenmitteln[5].

Rothe betont jedenfalls mit Nachdruck die Notwendigkeit, diese historische Urkunde mit den Mitteln der historischen Kritik zu bearbeiten[6]. Diese Behandlung, meint er, wohl mit einer Wendung gegen die Erlanger, bedeutet nicht, daß wir uns über die Bibel stellen und sie meistern, sondern daß wir uns aufrichtig bemühen, sie richtig verstehen zu lernen[7]. Nicht im Sinne der Irrtumslosigkeit der altprotestantischen Verbalinspirationstheorie ist die Schrift unfehlbar; als in sich sich auslegend und korrigierend, aus und in dem Geist verstanden ist sie es, oder besser wird sie es, und zwar — hier haben wir die engste Verbindung der offenbarungsgläubigen und der kritischen Seite in Rothes Schriftlehre — durch nie rastende

[1] Ueber die Natur der Autorität der Bibel und ihre Begründung vgl. bes. Zur Dogm. S. 285 ff., 294 u. Theol. Ethik § 10.

[2] Darauf kommt es Rothe an, daß man (Zur Dog. S. 268) unabhängig von der hl. Schrift eine „solide, gehaltvolle und geschichtlich-reelle und wirksame Offenbarung, eine im strengsten Sinn übernatürliche“ besitzt.

[3] Zur Dogm. S. 296.

[4] „Wirkliche lebendige Vergegenwärtigung der Offenbarungstatsache“ Zur Dogm. S. 124, vgl. auch S. 297 f. u. 120 f.

[5] Zur Dogm. S. 33 u. Anm. 1.

[6] Daß diese Urkunde anders geartet sei als andere Geschichtsurkunden, daß sie zu dem beurkundeten Objekt eine durchaus eximierte Stellung einnehme, dies zu postulieren, dazu hat der Theologe nicht das entfernteste Recht. — Zur Dogm. S. 298.

[7] Zur Dogm. S. 304.

Digitized by Google

Schriftforschung, die die historische Kritik ausdrücklich einbegreift [1]. Sie ermöglicht diese Korrektur aus sich selbst.

Das Verständnis aber der Schriften, die der Kirche als Inbegriff der Urkunden über die Offenbarung gelten, zu bewirken und sicherzustellen ist, wie wir sahen, Aufgabe der biblischen oder exegetischen Theologie [2]. In ihr nimmt zuerst die Literaturgeschichte das Wort, die die Begründung für die Kanonisierung und damit für die eigentümliche „Dignität" der einzelnen Schriften gibt. Ihr folgt die Kritik, die den reinen Text herstellt. Objektiv, auf seiten des Objektes ist nun alles in Ordnung, aber eine subjektive Bedingung bleibt noch offen: der Ausleger bedarf mannigfacher Kenntnisse [3], und die Disziplin, die diese bereitstellen soll, nennt Rothe biblische Archäologie. Dazu tritt dann, weil das Verstehen einer Rede oder Schrift eine Kunstleistung ist, die Theorie und Technik dieser Kunst, die die Hermeneutik darstellt, und die sich, nach Rothe, spezifiziert infolge der einzigen religiösen Dignität der biblischen Schriften als biblische Hermeneutik [4]. Das von der Auslegung Erarbeitete faßt dann die biblische Religionslehre, die fünfte und letzte Disziplin der historischen Theologie, systematisch zusammen.

Die Grundzüge der Hermeneutik, die Rothe in seiner enzyklopädischen Darstellung entwickelt [5], sind, wie schon angedeutet wurde, und wie auch der neueste Bearbeiter betont hat, engstens an Schleiermacher angelehnt. Ja, es wäre denkbar, diese Lehre in einen ganz andern prinzipiellen Zusammenhang hineinzustellen, so wenig wirkt sich in ihr die Prinzipienlehre Rothes aus. Die biblische Hermeneutik erscheint als besonderer Fall der Wissenschaft von der Auslegung des fremden Wortes überhaupt, die die Grundsätze und Regeln aufzustellen hat, mittels derer ein gesichertes Verständnis dessen erzielt wird, was durch eine gegebene Rede der Redende hat ausdrücken wollen [6]. Diese allgemeinen Grundsätze, in deren methodischer Entwicklung und Beziehung auf die Grundfunk-

[1] Zur Dogm. S. 285. [2] Enz. S. 43.
[3] Sprachliche, historische, psychologische Kenntnisse sind nötig, Kenntnis des äußern Zustandes der Lebensweise des Verfassers der Schrift und seines Publikums. Vgl. Zur Dogm. S. 44.
[4] Enz. S. 44/45. [5] Enz. S. 58 ff.
[6] Enz. S. 58/59.

Digitized by Google

tionen des Denkens und der Sprache allein die Dignität der Hermeneutik als Wissenschaft gegründet sein kann, erfahren lediglich eine Modifikation bei ihrer Anwendung auf das spezifische Objekt der theologischen Interpretation [1]. Es wird nicht ganz deutlich von Rothe gesagt, ob die Eigentümlichkeit, die diese Modifikation verlangt, als eine quantitative oder qualitative Verschiedenheit zu denken ist. Nach den dogmatischen und religionsphilosophischen Anschauungen Rothes würde man das letztere erwarten, aber der Zusammenhang der Darlegung in der Enzyklopädie weist uns doch, in seiner Orientierung an Schleiermacher mehr auf die erstere Möglichkeit hin. Die einzige religiöse Dignität der Bibel, deren Begründung durch die Prinzipienlehre Rothes wir uns vergegenwärtigt haben, und die die in Rede stehende Modifikation der Auslegungsprinzipien fordert, wird von Rothe, wie wir sahen, nicht nach Art der klassischen Inspirationstheorie erwiesen; im Hinblick auf die Hermeneutik macht Rothe neben der Stellung der hl. Schriften im Prozeß der göttlichen Offenbarung und ihrem daraus resultierenden Charakter eines einheitlichen und daher auch einheitlich aufzufassenden Gesamtzusammenhanges vor allem geltend die eigentümliche literarische Form dieser Texte, die es schwer macht, sie in die allgemeinen Schemen und Kategorien einzufügen, die besondere Sprache, ferner besonders für das N.T. die eigentümliche Verfassung des religiösen Bewußtseins in der Zeit seiner Abfassung, die vielfach eine bezeichnende Inkongruenz zwischen Vorstellung und Wort zur Folge hat [2]. So müssen sich, nach Rothe, in der Bibel die allgemeinen Gesetze der geistigen Lebensbewegung eigentümlich modifizieren, und nur, wenn diese Modifikation genau berücksichtigt wird, können die daraus hervorgehenden Produktionen richtig verstanden werden [3]. Aber wie gesagt, es soll das alles im Rahmen der allgemeinen Verstehenslehre vor sich gehen [4]. Ausdrücklich wird hervorgehoben, die Aufgabe auch

[1] Schon deshalb kann, wenn von einer bibl. Herm. die Rede ist, die Meinung nicht die sein, als gäbe es für die Bibel wesentlich andere Grundsätze der Auslegung, als die allgemeinen überhaupt. Enz. S. 59.
[2] Enz. S. 59/62. [3] Enz. S. 60.
[4] Vgl. aber die sehr eigentümlichen Aeußerungen in dem Briefe bei Nippold (a. a. O. S. 216 f.), wo von zwei Arten der Auslegung, einer religiösen und einer philologischen die Rede ist. Die letztere sei nur

Digitized by Google

des biblischen Auslegers dürfe keine andere sein, als die jedes Auslegers überhaupt[1]. Für Rothe deckt sich übrigens Sinn und subjektiv gemeinter Sinn. Wenn er sagt, daß es gelte den Sinn der biblischen Schriften zu erfassen, so muß das so verstanden werden, daß es gelte, den Sinn, den die Verfasser „bewußterweise" in diese hineingelegt haben, aus ihrem Wort wieder herauszuholen[2].

Näher wird ein doppeltes Verständnis unterschieden entsprechend dem gedoppelten Verhältnis, in dem jede Rede steht. Ganz im Sinne Schleiermachers fordert Rothe eine Interpretation aus dem Sprachganzen und aus dem subjektiven Bewußtseinszusammenhang heraus, ein Ineinander von grammatischem und psychologischem Verstehen. Das Ziel der Auslegung ist erreicht, wenn durch die Sonderbehandlung beider Seiten keinerlei Verschiebung des Resultates sich ergibt, sondern eine gleichsam für die andere gesetzt werden kann[3]. Es ist ein origineller Gedanke Rothes, daß beim N. T. ein erhöhter Gebrauch der psychologischen Interpretation am Platze sei, weil das religiöse Bewußtsein der hier in Frage stehenden Zeit besonders in Bewegung und im „Steigen" begriffen gewesen sei[4]. Wir haben in dieser Wendung des Gedankens wieder einen Hinweis auf die psychologisierende Auffassung Rothes überhaupt. Rein schleiermacherisch ist die Bezeichnung der beiden Auslegungsweisen als der objektiven und subjektiven Nachkonstruktion der gegebenen Rede und ihre Verschränkung mit dem divinatorischen und — wie Rothe sagt — geschichtlichen Auffassen[5]. Die betreffenden Ausführungen machen keinen bis zum letzten durchdachten Eindruck, so etwa die Bestimmungen über das objektiv und subjektiv divinatorische Verstehen, das Verstehen der Rede als Entwicklungspunkt für die Sprache und für die Weiterarbeit im Redenden. Aehnlich eng wie hier lehnt sich Rothes Theorie des Mißverständnisses an die Lehre Schleiermachers hierüber an. Wir gehen darauf nicht ein.

---

polemisch und thetisch, was dahin erläutert wird, sie überführe die noch nicht von der wesentlichen Wahrheit, Notwendigkeit und Göttlichkeit der Form des Bibelbuches Ueberzeugten von der Konstanz und Bestimmtheit des neutest. Sprachgebrauchs.

[1] Enz. S. 63. [2] Enz. S. 63, vgl. 59 u. 60.
[3] Enz. S. 63. [4] Enz. S. 63. [5] Enz. S. 64.

Digitized by Google

Wichtiger ist ein anderer Punkt. Wir sahen öfter, wie umstritten das Problem des Verhältnisses von Auslegung und Anwendung, bzw. Würdigung in der hermeneutischen Theorie ist. Rothe nimmt ausdrücklich zu dieser Frage Stellung[1], und sein Votum ist um so schwerwiegender, als hier von einer Beeinflussung und Aufnahme des Schleiermacherschen Schemas keine Rede sein kann. Rothe scheidet ausdrücklich und streng zwischen Verstehen in dem engeren Sinne des Wortes und dem, was er in Anlehnung an den älteren Sprachgebrauch Erklärung nennt. Der Unterschied der explicatio oder explanatio zum Verstehen besteht darin, daß sie nicht wie dieses die Erhebung des Gegebenen sich zur Aufgabe macht, sondern deren Ergebnis einem Dritten näherbringen will; sie ist für Rothe Vermittlerin, nicht mehr zwischen dem Wort des Verfassers und dem Ausleger, sondern zwischen dem Gedanken des Autors und andern Lesern[2]. Daher ihre Sache nicht die Nachkonstruktion, sondern die Beurteilung der Rede ist, und zwar die Beurteilung von Form und Inhalt nach verschiedenen Maßstäben, dem eigenen Wissen und dem des Publikums und der Beziehung, die zwischen diesen dadurch gestiftet wird. Rothe zieht daraus die Konsequenz, daß, wie die Auslegung unabhängig sein müsse von Dogmatik und Philosophie des Auslegers, so die Erklärung es nicht sein könne, wenn anders sie nicht ihren Zweck verfehlen und ihren spezifisch-theologischen Charakter verraten wolle. Aber Rothe betont, daß sie sich nicht als Auslegung auffassen oder für solche ausgeben dürfe, eine Mahnung, die wir auch heute noch als sehr berechtigt empfinden.

Die Erklärung baut sich auf der Auslegung auf, sie hat den allgemeinen Gesetzen der Logik und des wissenschaftlichen Verfahrens überhaupt zu folgen; sonst sind kaum Regeln für sie aufzustellen. Mit Recht scheidet Rothe von der Erklärung dann wieder die Anwendung, die noch weniger mit dem Verstehen verwechselt oder in dieses hineingezogen werden sollte, als die Explikation. Sie ist rein praktisch. Auch die heilsgeschichtliche Beziehung zwischen den beiden Testamenten sollte nicht zu einer Vermischung von Auslegung und Anwendung verführen. Wenn Rothe die Notwendigkeit spezieller

[1] Enz. S. 64 f. [2] Enz. S. 65.

Digitized by Google

hermeneutischer Regeln für die beiden Testamente postuliert, so will er diese doch durchaus auf die allgemeinen Gesetze der Auslegung zurückgeführt sehen [1]. Sein letztes Wort ist also die Einheitlichkeit der Hermeneutik, die er mit der größten Deutlichkeit fordert. Es gibt letztlich nur eine Art der Interpretation — auch für die Bibel. Rothe nennt sie sichtlich nicht gern die grammatisch-historische, denn er möchte diesen Ausdruck nicht in dem Sinn verstanden wissen, in dem ihn vielfach die älteren Ausleger faßten, für die die Anerkennung der Zeitgebundenheit der Autoren gleichbedeutend mit der Annahme der Irrtümlichkeit ihrer Vorstellungen und Anschauungen war. Mit Recht fordert man für den Interpreten der Schrift einen lebendigen christlichen Sinn und Geist, der dem ihren spezifisch verwandt ist, aber der ist nach Rothe in der wohlverstandenen psychologischen Auslegung eingeschlossen [2]. Man muß bedauern, daß der Nachweis dafür von Rothe nicht geführt wird. Jedenfalls wendet sich der bedeutende Theologe ausdrücklich gegen eine besondere theologische Interpretation, was nicht für eine Verkennung des besonderen Charakters des Schriftverständnisses zu sprechen braucht, sondern wohl in erster Linie als Gegensatz gegen allen Methodenpluralismus aufzufassen ist. Rothe lehnt aus dem Prinzip der Einheitlichkeit der Auslegung natürlich erst recht die allegorische [3] und moralische Erklärung ab [4].

Die jüngste Darstellung der Lehre Rothes hat auf die Würdigung und Charakterisierung seiner Vorgänger in der hermeneutischen Theorie durch ihn selbst ausdrücklich Bezug genommen, allerdings dabei vorwiegend das Verhältnis Rothes als Hermeneutiker zu den großen geistesgeschichtlichen Bewegungen wie reformatorischer Hermeneutik, Rationalismus und Pietismus im Auge gehabt [5]. Was bei diesem Ueberblick den Verfasser vorwiegend interessierte, war das Verhältnis der Verstehenstheorie Rothes zu der der Reformatoren, an der in

[1] Enz. S. 66.

[2] Vgl. den interessanten Brief bei Nippold, a. a. O. S. 215 f.: „Die Erklärung der bibl. Bücher hat zwei Seiten, eine praktische oder religiöse und eine philologische".

[3] Vgl. dazu Heckel, a. a. O. S. 147 ff.

[4] Enz. S. 66.

[5] Heckel, a. a. O. S. 123—130, 137.

Digitized by Google

dem genannten Werk durchweg seine hermeneutische Theorie gemessen wird. Darüber kommt die im einzelnen recht aufschlußreiche und interessante Einzelbeurteilung der Vorgänger und Zeitgenossen durch Rothe selbst etwas zu kurz. Im Vordergrund steht bei der Würdigung der älteren Theorie durchweg der Gesichtspunkt ihrer Stellung zum Inspirationsproblem. Baumgartens Hermeneutik wird als Uebergang von der strengeren zur weiteren Auffassung und in ihrer Bedeutung als Wegbereiterin der Verbindung von allgemeiner und spezieller Auslegungstheorie sehr positiv gewürdigt. Daß im ganzen auch die ausführliche Besprechung der Leistungen von Ernesti und Semler so positiv gehalten ist, weist uns auf die Bedeutung hin, die Rothe der Ausbildung der grammatisch-historischen Auslegung der Schrift beigemessen hat, durchaus im Einklang mit seinem eigenen Interesse in dieser Richtung. Das verhindert ihn nicht, und dem historischen hielt ja ein anderes Interesse in ihm die Wage, den Bemühungen um eine Ergänzung, die er vor allem in Stäudlin und Lücke verkörpert sieht, Beifall zu zollen. In Germar erblickt er noch einen Anhänger der alten Richtung, mit Zugeständnissen an die neue Auffassung; er tadelt an ihm die durch sein Prinzip der Harmonisierung von Schrift und Vernunftforderung gegebene Verwischung der Grenzen von Hermeneutik und Feststellung der christlichen Lehre (Dogmatik), die beide subjektivieren müsse. Die Bestrebungen um eine theologische Hermeneutik, die er etwa in Olshausens Theorie vom tieferen Schriftsinn und in Becks Auslegung unter dem Gesichtspunkt der Aufweisung der Heilsökonomie im Ganzen der Schrift[1] erkennt, würdigt Rothe positiv, ohne, wie zu erwarten gewesen wäre, auf die Divergenz dieser Prinzipien von den eben von ihm entwickelten überhaupt einzugehen[2]. Klausen wird ausdrücklich wegen der Ausgewogenheit beider Hinsichten — der grammatischen und theologischen — belobt, und es ist nicht uninteressant, daß an Wilkes Auslegungslehre die ungemeine Sorgfalt im kleinsten Detail[3] hervorgehoben wird.

[1] Vgl. Vorrede zu Auberlen S. XIII.

[2] Auffällig ist die Kürze, mit der der Bedeutung Schleiermachers für die hermeneutische Theorie gedacht wird. Die Kühle dieser Würdigung paßt besser zu dem Vorausgehenden als zu der engen Anlehnung von Rothes eigener hermeneutischer Lehre an sie.

[3] Enz. S. 72. Für die genannten Lehren sind natürlich die entsprechenden Abschnitte dieses und unseres ersten Bandes zu vergleichen.

Digitized by Google

So haben wir denn im ganzen festzustellen, daß ein eigentümlicher Zwiespalt durch die Rothesche Theorie des Verstehens hindurchgeht; die Hermeneutik im engeren Sinn ist konsequent gestaltet unter dem Einfluß der älteren grammatisch-historischen Richtung und dem der Lehre Schleiermachers. Hier wird wirklich von den beiden Erkenntnisweisen Gebrauch gemacht, die Rothe allein als die „beiden wissenschaftlichen Fühlhörner" in der Theologie anerkennen will: Philologie und Geschichte[1]. Wir sahen aber, daß die Hermeneutik selbst wieder eingebettet erscheint in eine sonst im Spekulativen verankerte Prinzipienlehre, ohne daß man sagen könnte, daß das Verhältnis zu dieser bis zum letzten geklärt sei. Haben andere die Schwierigkeiten, die im Problem des spezifischen Verständnisses der Schrift liegen, durch Harmonisierung verschleiert, oder aber durch radikale Lösungen aus der Welt zu schaffen gesucht, so hat Richard Rothe sie deutlich erkannt, aber nicht zu überwinden vermocht. Aus alledem wird verständlich, daß im Gegensatz zu dem Einfluß seiner dogmatischen und ethischen Anschauungen die Wirkung der hermeneutischen Theorie Rothes gering gewesen ist.

[1] Nippold, a. a. O. S. 441.

Digitized by Google

IV. Kapitel.

11. Die hermeneutische Lehre Klausens.

Enger als irgendeiner der bisher von uns betrachteten Autoren schließt sich in seiner Hermeneutik der Däne H. N. Klausen[1] an seinen Lehrer Schleiermacher an. Dem Andenken des „Unvergeßlichen" ist das Werk, das 1840 erschien und 1841 in deutscher Uebersetzung vorgelegt wurde[2], gewidmet. In welchen Punkten es über die Arbeit des Meisters hinausführen sollte, darüber belehrt uns das Vorwort. „Abgesehen von den formellen Unvollkommenheiten", heißt es da wörtlich, „welche sie — die Hermeneutik Schleiermachers — in ungewöhnlichem Grade mit der ganzen Klasse der opera posthuma gemein hat, dürfte sie, ihrer Anlage und Allgemeinheit zufolge, worin die Untersuchungen gewöhnlich gehalten sind, eher in das Gebiet der

[1] Henrik Nicolai Clausen (1793—1877), Sohn eines bekannten Geistlichen, selbst einer der hervorragendsten Theologen seiner Heimat im 19. Jahrhundert, ging, nach seinem Examen, 1818 auf Reisen, vor allem nach Berlin, wo er die tiefsten Eindrücke von der Wirksamkeit, Lehre und Persönlichkeit Schleiermachers erfuhr („og naar han hørte Schleiermacher", sagt sein Biograph, „var det, som om han mødte sine egne Tanker, men udformede i klar og bestemt Skikkelse"), nach Rom und Paris. Seit 1821 Kopenhagener Dozent („med Clausen holdt en ny Aand sin Indtog i det theologiske Fakultets Høresale") wurde er auf Grund einer Schrift über Katholicismens of Protestantismens kirkeforfatning, Lœre og Ritus (1825) in einen Streit mit Grundtvig verwickelt. Seine Vorlesungen betrafen zuerst vorwiegend neutest. Exegese. Seine Absicht war „at styre midtstrøms", mitten durch den Gegensatz zwischen „Rechten" und „Linken" hindurchzusteuern. Diese Stellung charakterisiert auch seine dogmatische Lehre (vor allem: Kristelig Troslære 1853), die später eine positivere Wendung nahm. Ein starkes kirchenpolitisches Interesse war Klausen eigen. — Vgl. Bricka, Dansk biografisk Lexikon III, S. 612 ff.

[2] Det nye Testaments Hermenevtik 1840. Aus dem Dänischen übersetzt von C. O. Schmidt-Phiseldek 1841 als „Hermeneutik des N. T."

Digitized by Google

Sprachphilosophie als in das der Theologie gehören“ [1]. Dem gegenüber erwartet man bei Klausen, und in dieser Erwartung wird man auch nicht getäuscht, eine eingehendere Behandlung der speziellen Probleme. Die grundsätzliche Einstellung seines Lehrers in der Frage der Beurteilung des Verhältnisses von allgemeiner und besonderer Auslegungslehre — das Kennzeichen der Schleiermacher-Schule — ist bei Klausen prinzipiell aufrechterhalten, trotzdem in der Durchführung im einzelnen gelegentlich verlassen. Gegenüber der loseren Form der Darlegungen Schleiermachers, die ja, wie wir sehen, aus der Zweckbestimmung (Akademieabhandlungen, Vorlesungsmanuskripte) zu erklären ist, gibt sich die Hermeneutik des dänischen Theologen systematisch gegliedert. Freilich überwiegen in ihr die historischen Ausführungen die systematischen so stark, daß man die vom Verfasser gegebene Rechtfertigung kaum als eine genügende Erklärung dafür ansehen kann, daß eine Geschichte der Auslegung [2] statt einer Darlegung über ihre Prinzipien, wie sie Schleiermacher etwa entwickelt hatte, geboten wird. Freilich fehlen grundsätzliche Erörterungen nicht ganz, aber ihr Niveau und ihr Resultat befriedigen wenig. Während die Hermeneutik Lückes als eine immerhin eigenartige und gedankenreiche Leistung anzusprechen ist, wird niemand in dem Versuch Klausens einen wirklichen Fortschritt über Schleiermacher hinaus erblicken können. So anerkennenswert und z. T. anregend zahlreiche Bemerkungen zur allgemeinen Auslegung sein mögen, so wenig gelungen ist, wie noch zu zeigen sein wird, ihre Verbindung mit der speziellen Hermeneutik. Wenn Schleiermachers Werk mehr in die „Sprachphilosophie“ gehört, so ist es dafür ein großer und bedeutender Beitrag zum Problem des Verstehens, das durch Klausens Interpretations-

[1] Vgl. Herm. S. 315. Dort wird die wissenschaftliche Tiefe und Schärfe in den allgemeinen Grundsätzen, ihrer Verbindung und in der speziellen Anwendung bei Schleiermacher ausdrücklich anerkannt.

[2] Sehr ausführlich wird in dem geschichtlichen Ueberblick die Auslegung der Kirchenväter — im Anschluß an Rosenmüller — behandelt; der Abschnitt, der der Entwicklung vom 7. Jahrhundert bis zur Reformation gewidmet ist, zeigt die geringen Fortschritte, die das Studium und die Kenntnis der mittelalterlichen Autoren — mindestens in der protest. Forschung — etwa seit der Abfassung von G. W. Meyers Geschichte der Schrifterklärung (1802/09; vgl. Verstehen I, S. 12 Anm. 2) gemacht hat. Die Geschichte der Hermeneutik seit Semler entbehrt der Herausarbeitung des prinzipiell Wichtigen an den einzelnen Positionen.

Digitized by Google

theorie keine wesentliche Vertiefung erfährt. Wir entwickeln die Grundgedanken seiner Lehre, die für die Kenntnis des Standes der Theorie in der Jahrhundertmitte und die Entwicklung der Schule Schleiermachers im übrigen nicht uninteressant ist, kurz im folgenden:

Klausen versteht unter Hermeneutik die wissenschaftliche Begründung und Entwicklung der allgemeinen Grundsätze und Regeln zum Verständnis einer gegebenen Rede [1]. Wie Schleiermacher, so will auch er im Gegensatz zu den älteren Theoretikern die Darlegung des gewonnenen Verständnisses nicht in ihre Aufgabe einbeziehen: wie man der Logik nicht zumuten wird, die Regeln für die Darstellung eigener Gedanken zu entwickeln, so kann es nicht Sache der Hermeneutik sein den Sinn einer gegebenen Rede vorzutragen, also die Verwertung fällt unter die Kompetenz anderer Wissenschaften [2]. Die Auslegungswissenschaft hat es nun vor allem mit der Mitteilung durch das Wort zu tun, so gewiß es auch eine Sprache der Zeichen und Töne gibt. Das Wort aber kann, nach Klausen, unter zwei Gesichtspunkten betrachtet werden: als Rede und als Sprache. Unter „Rede" will er — wir würden heute sagen: — das Wort als Ausdruck verstehen, Sprache ist ihm dagegen schon in bestimmte, vorhandene Formen gegossene Rede. Die Rede ist aber auch nicht reiner Empfindungsausdruck, wie sie andererseits nicht reine Darstellung (Symbol) ist, sondern wir haben in ihr den „unmittelbaren Ausdruck des selbstbewußten Denkens" zu sehen. Sie ist das Denken, wie es hier heißt, in „hörbarer oder sichtbarer Form". Das ist ebenso schleiermacherisch [3], wie die Betonung der Vereinigung von Subjektivität (und Aktivität) und Objektivität (Passivität) im Denken kantisch-humboldtisch [4] anmutet.

Im Wort vermag die gesamte Bewegung der Subjektivität, vermögen sich die Uebergänge der Gedanken und Stimmungen der Seele zu spiegeln — eine Tatsache, die Klausen in seiner

[1] Herm. S. 1.

[2] Schleiermacher und Klausen sind die einzigen Theoretiker, die für eine solche Scheidung von Interpretation und Darlegung eintreten Schleiermacher wollte die letztere bekanntlich als einen besonderen Teil der Kunst zu reden und zu schreiben ansehen (Hermeneutik W. W. I, 7, S. 7 und Verstehen I S. 110), wogegen sich schon der Herausgeber Lücke (a. a. O.) gewendet hat.

[3] Das Verstehen I S. 111 f. [4] Ebend. S. 252 ff.

Digitized by Google

auf die theologische Anwendung zugespitzten Hermeneutik als einen Erweis der Besonderheit der christlichen Offenbarung (im Wort, statt wie die heidnische Gotteskundgebung in der Natur) anführt [1].

Das Verstehen ist, wie Klausen nachweist, wieder durch die Wirksamkeit von Denkgesetzen möglich, die das Grundwesen jeder Intelligenz ausmachen: das Denken geht den Weg zur Form und zurück in Rede und Verständnis oder Auslegung. Das Maß der Konsequenz des Denkens bestimmt auch den Grad der Verständlichkeit. Die Rede von Wahnsinnigen, die verworrene Rede ist infolge der Regellosigkeit in Bildung und Ausdruck der Gedanken und der Willkürlichkeit ihrer Verbindung ebenso schwer auszulegen wie die unwahrhaftige, bei der der wahre Sinn der Rede versteckt und überdeckt ist [2]. — Wie bei aller Art Ausdruck besteht eine gewisse innere Korrespondenz oder Affinität zwischen dem zu Bezeichnenden und dem Bezeichneten: so bei der Pantomime, der Hieroglyphe, auch bei der Musik, also auch bei der Sprache. Die Bedeutung der Wörter und Wortfügungen ist als in allgemeiner Uebereinkunft gegründet anzusehen; die Sprache wird, so lehrt Klausen, verständlich unter der Voraussetzung einfacher Sprachkenntnis beim Hörer oder Leser und der Fähigkeit diese Kenntnis nach der Maßgabe der Individualisierung im Stil des Sprechers oder Schreibers zu variieren [3]. Untersucht die Logik die allgemeinen Denkgesetze, so wendet die Hermeneutik ihre Ergebnisse auf die menschliche Rede — das „verkörperte Denken" — an; sie bildet mit der Rhetorik und Grammatik, die ebenfalls das Wort als Rede und als Sprache betrachten, einen Teil der angewandten Logik.

Es gilt also den doppelten Charakter der Wortform, den objektiven, die Beziehung zum Gegenstand, und den subjektiven, die Beziehung zum Autor im Auge zu haben [4]. Sehr fein bemerkt Klausen, daß auch bei Selbstaussagen dieser doppelte Aspekt wiederkehren müsse: denn die Richtigkeit der Selbstanschauung und Selbstcharakteristik ist,

[1] Herm. S. 4. Vgl. oben unsere Einleitung.
[2] Herm. S. 5. [3] Herm. S. 7.
[4] Die Unterscheidung verliert ihre Gültigkeit da, wo in Gedanken und Ausdruck die „Objektivität" voll erfaßt wird; Klausen nennt als Beispiel eine Berechnung oder einen mathematischen Beweis.

Digitized by Google

wie er meint, nicht das am wenigsten Schwierige. Divergenzen können die verschiedensten Gründe haben: mangelhafte Erkenntnis oder fehlendes Wissen des Autors im Bezug auf den Gegenstand, wofür Klausen die Naturerklärung der Alten und die Zeugenaussagen anführt, mögen die „objektive Wahrheit" vermissen lassen, wie umgekehrt eine irrezuführen bestimmte Angabe — gegen die Absicht — objektive Wahrheit enthalten kann. Für die Auslegung freilich lassen beide Momente sich nicht etwa säuberlich trennen: das Persönliche einer individuellen Auffassung nach Absicht und Erfolg läßt sich nur bei einer Anschauung vom Gegenstand richtig würdigen, wie umgekehrt das Verhältnis des Subjekts der Rede zum Gegenstand von Bedeutung sein muß [1]. Zwei Blickpunkte und zwei Aufgaben sind es: ob die Erkenntnis des Objekts (in seinem Verhältnis zum Wort) das letzte Ziel der Bemühung darstellt, für die das vorliegende Zeugnis nur ein Mittel ist, oder ob das Verhältnis des Subjekts zum Objekt untersucht werden soll. Das Erste ist nach Klausen die Aufgabe der historischen Kritik, das Zweite die der Auslegung.

Er sieht das Kriterium der Auslegung gegenüber dem alltäglichen „unmittelbaren" Verstehen, wo, wie er sagt, der Hauptsinn der fremden Worte unwillkürlich mit den Worten selbst gegeben ist, in dem vollkommenen Auffassen des Verhältnisses der Worte zu dem Denken und der Gemütsstimmung des Redenden [2]. Jenes unmittelbare Erfassen in der Wechselrede ist möglich, weil wir hier neben den Worten in ihrer ursprünglichen Form und Verbindung einen Kommentar in dem Ausdruck des Sprechenden, in Betonung, Miene und Gebärde haben, der uns seine Stimmung widerspiegelt, uns außerdem die historischen Umstände der Rede, ihre Veranlassung bekannt sind. Wenn das Ideal des Verständnisses darin besteht, daß der Sinn einer Rede in allen seinen formalen und inhalt-

[1] Herm. S. 9.

[2] Herm. S. 10 u. 13. Diese Bestimmung ist natürlich orientiert an dem Leitgedanken der Hermeneutik Schleiermachers und seiner Unterscheidung von grammatischer und psychologischer Auslegung. (Das Verstehen I S. 129 ff., 138 ff.). Sehr eigentümlicherweise gebraucht Klausen für die genannten beiden Seiten der Interpretation die Bezeichnung historische (also grammatische und im engeren Sinn geschichtliche) und „geistige, pneumatische" (also hier der psychologischen gleichgesetzt). (Herm. S. 29 ff.; vgl. unten S. 314).

Digitized by Google

lichen Bestimmtheiten erkannt und jeder seiner Teile mit dem Gewicht und Nachdruck aufgefaßt wird, den der Urheber ihm hat geben wollen, dann ist, so lehrt Klausen, ein klarer Ueberblick über die ganze „mechanische“ und „dynamische“ Verbindung der Worte und über das Verhältnis der über- und untergeordneten Teile der Rede Voraussetzung. Klausen meint, eben darum sei jeder selbst der beste, ja der einzig zuverlässige und vollständige Ausleger seiner Worte, denn ihm allein ist ja der Weg bekannt, den der Gedanke von seinem Ursprung im Geist des Urhebers bis hin zu der Aeußerung nahm. Wir würden heute, trotzdem übrigens eine systematische Untersuchung der Probleme des Sichselbstverstehens seitdem nicht erfolgt ist, noch immer ein Desiderat darstellt[1], in diesem Punkte nicht ganz so zuversichtlich sein, wie, trotz des obenerwähnten Hinweises auf die Schwierigkeiten der Selbstanschauung, der Schüler Schleiermachers. Die historische Theorie der Interpretation und die psychologische und psychopathologische Analyse der Selbsterkenntnis hat uns manche Täuschungsquelle aufzuweisen gewußt, die einer klaren Erkenntnis in dem Verhältnis des Redenden zu seinem Ausdruck im Wege steht. Das Postulat Klausens, die Rede, die nicht so unmittelbar gegeben ist, zu rekonstruieren, denselben Weg zu gehen, den der Autor ging, erinnert an die Forderung Ernestis, Keils, C. D. Becks und Fr. A. Wolfs, auf die Schleiermachers geniale Theorie der Reproduktion im Verstehensprozeß aufgebaut ist. Er schränkt aber diese Forderung selbst stark ein: nur wo, auch unabhängig von der auszulegenden Aeußerung, die geistige Persönlichkeit des Autors und die Stimmung, aus der gesprochen und geschaffen wurde, bekannt und gegenwärtig ist, nur da wird der Interpret im Verstehen dem Aeußerungsvorgang folgen dürfen. Er wird, wo er auf Ueberlieferung, d. h. auf Nachrichten zweiter Hand angewiesen ist, Nachrichten über den die Aeußerung begleitenden Ausdruck einzuziehen suchen[2]: die Worte an und für sich können nicht recht hinreichend sein für ein Verständnis, wie es gefordert war. Die Kenntnis der historischen und psychologischen Umstände, so dürfen wir Klausens Meinung wiedergeben, muß den Wort-

[1] Ueber das Problem des Sichselbstverstehens wird demnächst eine Arbeit von H. R. Günther erscheinen.

[2] Herm. S. 11.

Digitized by Google

verstand ergänzen, wie dieser durch jene ergänzt wird. Weil aber die Worte ja bei allem, besonders dem älteren Schrifttum das Medium sind, durch das uns, oft allein, die Individualität und die geschichtlichen Verhältnisse deutlich werden können, muß das Wort doch zunächst befragt werden: vornehmlich also, so formuliert Klausen diesen Kanon, durch das Wort und aus dem Worte soll das Wort ausgelegt werden[1].

So hat, wie wir sahen[2], die hermeneutische Theorie das Wort einmal als Sprache, so wie es vom Redenden vorgefunden wird als objektive Form, dann aber als Rede zu betrachten, so wie die Individualität es von sich aus gestaltet. Die Auffassung des Wortes als Sprache, die Berücksichtigung des bedingenden Charakters, den sie als relativ feste und gegebene Form für den Sprechenden hat, erinnerte uns an Humboldt und Schleiermacher. Dessen Wort von dem Menschen, der in diesem Hinblick als „Ort" zu betrachten sei, „wo eine gegebene Sprache auf eigentümliche Weise sich bildet", wird als Kennzeichnung des Extrems angeführt, daraus aber die Konsequenzen gezogen, die sich für die sprachlichen Voraussetzungen bei aller Auslegung ergeben[3]. Vertrautheit mit dem Bau von Wörtern und Formen, mit dem Geist und Charakter der Sprache, mit ihren einzelnen Verzweigungen gehört dahin; Sprachstudium und Literaturkenntnis sind nötig. Wir werden von der „philologischen" Auslegung, wie sie Klausen versteht, dann gleich noch zu sprechen haben. Sprache ist aber auch Persönlichkeitsausdruck, das betont Klausen mit Wolf, Schleiermacher und Boeckh. Weil sie so elastisch dem individuellen Wollen sich fügt, werden wir in den Eigentümlichkeiten des Stils mit Klausen den Ausbruch einer eigentümlichen Weise des Seins, Empfindens und Denkens sehen. Damit dem Ausleger aber die Persönlichkeit durch den Ausdruck gleichsam transparent werde, ist Verwandtschaft der Anschauungsweise zwischen dem Autor und seinem Interpreten erforderlich. Natürliche Sympathie des Geistes und Beweglichkeit sind dazu notwendig[4].

[1] Ebd. Für die Anschauung vom Primat des verbalen Ausdrucks für das Verständnis vgl. Verstehen I S. 33, Anm. 3.
[2] Siehe oben S. 308.
[3] Herm. S. 12.
[4] Herm. S. 12.

Digitized by Google

Das Wort als Mitteilungsmittel bringt ja gewisse Schwierigkeiten mit sich: die Verschiedenheit der Sprachen in formaler und inhaltlicher Hinsicht, der Abstand zwischen der Meinung und dem Ausdruck, besonders beim geschriebenen Wort, das, wie schon erwähnt, die begleitende und erläuternde Gebärde entbehren muß. Je nach dem Wesen des Mitgeteilten ist dies Mißverhältnis größer oder kleiner: bei abstrakten Dingen mag es größer sein als bei solchen, die aus der sinnlichen Wahrnehmung stammen [1]. Der Kunst der Rede, die auf all dies zu achten hat, und ihren Schwierigkeiten entspricht die Kunst der Auslegung. Klausen nennt als Voraussetzungen für ihre rechte Handhabung zum ersten eine „fast an Passivität grenzende Ruhe des Gemütes", die alle Voreingenommenheit und Tendenz ausschließen muß, und immer tieferes Verstehen ermöglicht, dazu Sinn für die Beobachtung der Gedankenentwicklungen, zweitens aber kritischen Scharfsinn im Verbinden und Trennen, verbunden mit lebhafter Phantasie, ja mit divinatorischem Vermögen [2]. Für alles das lassen sich nicht bis ins einzelne Regeln geben, sondern dem Takt des Interpreten wird vieles dabei zu überlassen sein. Immerhin gibt es mancherlei Anhaltspunkte. So macht Klausen auf die allgemeine Analogie des Denkens aufmerksam, die es erlaubt, gewisse „Grundzüge" des Sprachausdrucks festzulegen, auf den durch alle Modifikationen zumeist durchgehenden Grundcharakter, den jede Sprache besitzt, auch auf die allseits vorhandene Bedingtheit, in der der Redende durch die historischen Umstände steht [3]. Weil also eine gewisse allgemeine Gesetzmäßigkeit in der Natur der Sprache und in den Verhältnissen, unter denen sie zur Anwendung gelangt, besteht, kann auch die Entwicklung einer wissenschaftlichen Auslegung gedacht werden, die zwischen dem Allgemeinen und dem Speziellen zu vermitteln hat. Die Theorie folgt hier, wie so oft, der Praxis, sie erhebt zur Einsicht und zum Bewußtsein, was bis dahin unwillkürlich geübt wurde.

Nicht uninteressant ist die erste Begründung, die Klausen für die Ausbildung einer speziellen Hermeneutik gibt.

[1] Herm. S. 15 f.

[2] Herm. S. 16. Auch hier ist der Anschluß an Schleiermacher deutlich. (Das Verstehen I S. 126 f., 140 u. ö.).

[3] Herm. S. 18.

Digitized by Google

Er exemplifiziert an der Sittenlehre: wie wir die moralischen Gesetze und Vorschriften zwar niemals aufheben, aber in der Anwendung eine gewisse Rücksicht und Anpassung walten lassen, so wird auch in der Auslegung der Individualität Rechnung zu tragen sein. Das Leben eines jeden Menschen, meint Klausen, würde, um gehörig gewürdigt werden zu können, seiner eignen Auslegung bedürfen: denn es ist in seiner Art ursprünglich, wie die Bedingungen, unter denen es wird und lebt, einzigartig sind[1]. Ja, jede Rede würde einer solchen besonderen Interpretation bedürfen. Das würde aber wieder die Ausbildung einer Theorie notwendig verhindern. So muß man sich damit begnügen, gewisse Gruppen oder Klassen von Schriften zusammenzufassen, die einen gemeinsamen Charakter tragen. Antike und moderne, orientalische und okzidentalische, poetische und prosaische, wissenschaftlische und populäre Literatur sind solche Gattungen, für die die allgemeinen Regeln der Auslegung sich modifizieren. Auch die biblischen Schriften haben Anspruch auf eine eigentümliche Anwendung der hermeneutischen Grundsätze[2], denn ihr Inhalt und ihre Form unterscheiden sich von anderen Büchern; der Begriff „heilige Schrift" läßt sie, wie Klausen sagt, in einen „relativen" Gegensatz zu „rein menschlichen" Schriften treten[3]. Die biblische Hermeneutik soll sich nach seiner Auffassung zur allgemeinen verhalten wie die biblische zur allgemeinen Philologie[4]. Lokale und inhaltliche Verwandtschaft eint das Alte und Neue Testament. Trotzdem wird der obenentwickelte Grundsatz der Spezifikation auch auf die Auslegung dieser beiden Büchergruppen zu übertragen sein. Wir gehen hier nicht auf die Herausarbeitung ihrer Unterschiede ein, sondern heben nur die bei dem Schüler Schleiermachers nicht erstaunliche Betonung der „menschlichen Seite" der hl. Schrift neben der göttlichen hervor[5]. Er äußert,

[1] Herm. S. 21.

[2] Herm. S. 22 f.

[3] Nach Herm. S. 71 sind sie unter der allgemeinen Kategorie von „Religions-Kodex" zu betrachten, deren Charakteristikum die besondere Beziehung der Worte zum Inhalt darstellt; die letzteren müssen „dechiffriert" werden ohne allzu enges Hängen am Zeichen oder allzuleichtes Ausdeuten desselben.

[4] Herm. S. 25.

[5] Vgl. das absprechende Urteil über die Inspirationstheorie der Aelteren. Herm. S. 26.

Digitized by Google

übrigens unter Berufung auf Ernesti, die Zuversicht, daß, je mehr die wissenschaftliche Theologie diese herausstellen werde, um so einfacher der Anschluß der speziellen Hermeneutik an die allgemeine werde erfolgen können [1]. Die Inbeziehungsetzung der Hermeneutik zu den theologischen Einzeldisziplinen, die Klausen sich angelegen sein läßt, übergehen wir hier [2]. Jedenfalls muß das N. T. in dreifacher Hinsicht Gegenstand der Auslegung werden [3]: in philologischer, denn die Spracherklärung muß zugrunde gelegt werden [4], in historischer, denn die geschichtlichen Verhältnisse müssen im allgemeinen und im Hinblick auf den jeweiligen Autor geklärt werden [5], und schließlich in geistiger: die logisch-psychologische Interpretation läßt uns den Verfasser verstehen und den geistigen Zusammenhang, aus dem er schuf und der sein Werk beherrscht. Die Bibel wird hierin zunächst ausdrücklich den „dogmatischen Büchern überhaupt" [6] gleichgestellt, wo alles Einzelne aus der Kenntnis des Ganzen der betreffenden Lehre aufgefaßt werden muß [7], überhaupt die „wissenschaftlichen

[1] Herm. S. 26.

[2] Während sich die Linguistik mit dem Material der Sprache, die Kritik mit der Form und die Archäologie mit den Realien der überlieferten Schriften beschäftigt, ergänzt sie die Hermeneutik in Bearbeitung des Sinnes des Textes. Während sie zur Exegetik in einem unmittelbaren Verhältnis, dem der Theorie zur Praxis steht, verhält sie sich zur Dogmatik nur mittelbar, insofern diese die Sammlung, Ordnung und Verbindung der durch die Exegetik nach Anweisung der Hermeneutik bearbeiteten Materialien darstellt (Herm. S. 27).

[3] Vgl. oben S. 309 Anm. 2 und Herm. S. 70, sowie die Abschn. S. 338—365, 365—382, 382—399 mit sehr knappen und sehr speziellen Bemerkungen zu den grammatischen und technischen Eigentümlichkeiten der neutest. Sprache, des Stils und Vortrags, geteilt unter die drei Abschnitte: Ueber die Bedeutung der einzelnen Wörter, ihre Verbindung und die der Sätze und schließlich die Besonderheit des Vortrags.

[4] Die philologisch-historische Arbeit wird Herm. S. 434 ff. als bestes Vorrecht der protestantischen Auslegung und wirksamstes Mittel gegen den schwärmerischen Spiritualismus empfohlen. Die Gefahren sind die Ueberschätzung und Urgierung des Einzelnen und Aeußeren oder Zufälligen, also Isolierung der Teile und mangelnde Berücksichtigung des Gesamtzusammenhanges und der besonderen Ansprüche des Inhalts.

[5] Vgl. die ziemlich dürftigen Abschn. S. 401—432. Von Schleiermachers genialen Gedanken und eingehenden Ausführungen zur psychologischen Interpretation ist hier nicht mehr viel zu spüren.

[6] Klausen nennt z. B. ältere und neuere philosophische Systeme.

[7] Vgl. oben S. 71.

Digitized by Google

Forschungsprinzipien" zur Anwendung gelangen müssen. Es verrät kein gutes Gewissen, wenn das Recht der Wissenschaft auf Prüfung und Einspruch nicht zugegeben wird [1]. Sind doch, wie Klausen sagt, die Gesetze der Wissenschaft so dem Innersten unseres geistigen Wesens eingepflanzt, daß keiner, selbst der nicht, welcher methodisch auf einen „geistigen Selbstmord" es anlegen wollte, von ihnen sich loszureißen vermöchte [2]. Nur wenn sie ihre Arbeit mit unbefangenem Blick, Kenntnis und Scharfsinn durchzuführen vermag, können sich die Nebel zerstreuen, die sich nach dem dänischen Theologen so leicht um die heiligen Bücher legen [3].

Wenn er so der Forschung Raum zu geben bemüht ist, so leitet ihn andererseits das Bestreben auch dem Glauben zu seinem Recht zu verhelfen. Er wendet sich gegen die — so doch wohl kaum im Ernst aufgestellte — Forderung, der Ausleger solle um der Wissenschaft willen dem Glauben abschwören [4]. Der Glaube ist aber eine alles durchdringende Kraft, die nicht auf eine Weile aufgegeben werden kann. Wenn er nicht ein beliebig zu wechselndes Kleidungsstück, sondern dem Menschen die Wahrheit ist, so kann er, schließt Klausen, auch kein Hindernis bei der Auslegung sein, sondern ist sogar, wie ein Wahrheitsinteresse bei jeder Art Forschung notwendig ist, erforderlich [5]. Wie jede Wahrheit, so kann auch die christliche Offenbarungswahrheit „doch wohl zu nichts anderem als Wahrheit führen". Das ist die etwas sehr allgemein formulierte Ueberzeugung Klausens.

Die Auslegung soll nun nach unserem dänischen Theologen ebenso von einer festen Bindung durch objektive Normen gelöst wie vor der reinen Subjektivität des Glaubensprinzipes bewahrt werden [6]. Indem er geschichtlich das jeweilige Verhältnis von Schriftauffassung und Auslegungsnorm überblickt [7], sieht sich der dänische Theologe zu der Frage geführt, welche Faktoren mit Recht den Anspruch auf Normierung der

[1] Herm. S. 59. Vgl. S. 72. [2] Ebd.

[3] Klausen zitiert in diesem Zusammenhang beifällig eine Stelle aus der bekannten Vorrede zu Rückerts Römerbriefkommentar, ohne übrigens dabei die Grenzen seiner Uebereinstimmung anzudeuten.

[4] Herm. S. 59. [5] Herm. S. 60 f. [6] Herm. S. 61 f.

[7] Indem er das evangel. Schriftprinzip als solches entwickelt, prüft Klausen die historisch gegen dasselbe vorgebrachten Einwendungen im Hinblick auf Form und Inhalt.

Digitized by Google

Schriftauslegung erheben könnten[1]. Die Symbole zählt er ebensowenig dazu[2], wie eine äußere — kirchliche — Autorität[3]. Solcher „katholisierenden" Auffassung gegenüber betont Klausen das evangelische Prinzip der Selbstgenügsamkeit der Schrift[4]. Also aus der Tatsache, daß die Schrift als der letzte Grund zu betrachten ist, an dem auch Bekenntnis und Kirche sich orientieren, folgt nach Klausen, daß keinerlei Mittelglied sich zwischen sie und die menschliche Forschung schieben dürfe[5].

Aber auch die reine Subjektivität — des Glaubens — darf nicht die Auslegung bestimmen, sondern die subjektive Auffassung muß ein objektives Moment in sich aufnehmen und das ist die hl. Schrift als Gegenstand des Glaubens[6].

Während Klausen ausdrücklich den Subjektivismus ablehnt, der aus der Normierung der Bibelauslegung durch den Glauben vielfach entstehen mußte, verlangt er eine gegenseitige Durchdringung von Wissenschaft und Glauben beim Auslegungswerk und denkt sehr optimistisch über ihr gegenseitiges Verhältnis[7]. Wenn alle Interpretation des N. T., die nicht an den Gesetzen der allgemeinen Auslegung orientiert ist, von der Wissenschaft als hinfällig zu betrachten ist, andererseits für den Glauben nur eine Auslegung annehmbar ist, die mit der in der Schrift zum Ausdruck kommenden christlichen Wahrheit übereinstimmt[8], so erblickt Klausen hierin kein Dilemma, sondern läßt beide Grundsätze „vollkommen wohl nebeneinander bestehen"[9]. Der Glaube wird durch die hl. Schrift, als seinen Gegenstand, „entsubjektiviert". Insofern aber die Auslegung auch ein wissenschaftliches Fundament notwendig hat und auf Forschung beruhen muß, wird die logisch-psychologische Interpretation hier näher als theologische zu bezeichnen sein[10]. Klausen

[1] Herm. S. 43 f. [2] Herm. S. 54.
[3] Herm. S. 56. [4] Vgl. Herm. S. 73.
[5] Herm. S. 57. Vgl. damit die anders lautende Bestimmung S. 62.
[6] Herm. S. 62. [7] Herm. S. 57 u. bes. S. 61.
[8] Der für die Durchführung der Auslegung sicher nicht ganz unbedenkliche Satz, Herm. S. 65, daß jede Erklärung, die als die rechte soll festgehalten werden können, mit dem Geist und den Hauptsätzen des Christentums übereinstimmen müsse, erinnert auch in der Erläuterung an Germar.
[9] Das Recht des Glaubens, heißt es Herm. S. 71, sei so heilig, wie das der Wissenschaft. Es gälte nun das eine wahrzunehmen, ohne dem andern zu nahe zu treten.
[10] Vgl. den Abschn. S. 433—459, nach Begründung und Ausführung wenig ergiebig.

Digitized by Google

definiert sie als die Betrachtung der hl. Schrift, in der der menschliche Charakter mit dem göttlichen in eine Einheit zusammenfließt [1], und will diese Betrachtung nur als die spezielle Anwendung des allgemeinen Grundsatzes angesehen wissen, daß das Einzelne einer Schrift nur unter Berücksichtigung ihrer Totalität richtig verstanden werden kann: die Totalität der hl. Schrift sei das Zusammen ihrer menschlichen und göttlichen Seite [2].

Ausdrücklich bemerkt Klausen, die theologische Auslegung stütze sich auf Voraussetzungen, die in der christlichen Kirche als Axiom gelten müßten — ohne die Schwierigkeit zu beachten, die daraus für die Vereinigung der von ihm angenommenen Interpretationsmethoden entstehen müssen —, und rechnet dazu die Annahme der organischen Einheit der Schrift, vermöge deren der Geist, aus dem sie stammt, sich auch den ernstlich um sie Bemühten mitteilen müsse [3]. Ihre Eigentümlichkeit kommt dadurch zum Ausdruck, daß die Analogieregel der allgemeinen Auslegung, die bei allen übrigen Schriften nur bedingungsweise zur Anwendung gelangen kann, in ihr unbedingte Gültigkeit besitzt.

Also die Erneuerung des Grundsatzes von der analogia fidei [4], auf den ja auch Schleiermacher, den Klausen in diesem Zusammenhang zitiert, nicht hatte verzichten wollen. Auslegung und Einheitsüberzeugung sollen sich gegenseitig bestärken und befruchten. Die einzelnen Aeußerungen werden durch die theologische Auslegung in ihrer Beziehung zu der zugrundeliegenden christlichen Idee aufzufassen gesucht [5]. In und an der Lesung und Erforschung der Schrift, nicht außerhalb ihrer kommt, wie Klausen im Anschluß an die ältere prote-

[1] Herm. S. 63, vgl. S. 433 f. Vgl. auch die Ausführungen über die Einheit von A. T. u. N. T.: In der „ausgleichenden" und „versöhnenden" religiösen Einheitsbetrachtung ist der Gegensatz des apologetisch-dogmatischen und philologisch-histor. Interesses aufgehoben (S. 450).

[2] Herm. S. 62. Vgl. auch S. 34. Es darf also keine mit der christlichen Wahrheit unverträgliche Auslegung statthaben: das ist die Berücksichtigung der „göttlichen" Seite; und kein Sichhinwegsetzen über die Gesetze des Verständnisses menschlicher Rede stattfinden: die Berücksichtigung der „menschlichen" Seite.

[3] Herm. S. 434.

[4] Herm. S. 52 f. 65, vgl. S. 433, 437 f.

[5] Herm. S. 433/4, 436. Ueber die — beschränkte — Akkommodation S. 438, 442 ff.

Digitized by Google

stantische Theorie der Hermeneutik ausführt[1], die Erleuchtung, die den Ausleger der Teilhabe am Geist und damit der Authentizität seiner Interpretation versichert[2].

Man wird urteilen müssen, daß es Klausen nicht nur nicht gelungen ist, die Schwierigkeiten, die durch die Forderung spezifisch theologischer Prinzipien der Auslegung erwachsen, zu lösen, sondern daß auch die theoretische Begründung und der systematische Zusammenhang seiner Lehre nicht als befriedigend betrachtet werden können. Klausen hat sich die Harmonisierung, die Germar doch wenigstens zu schärferer Präzisierung und Begründung genötigt hat, zu einfach gemacht und konnte daher in dem Bestreben zu harmonisieren und zu verbinden nicht erfolgreich sein.

12. Die hermeneutische Lehre Lutz'.

Posthum, wie so manches hermeneutische Werk, wie das bekannteste seiner Art, das Schleiermacherische, erschien die Biblische Hermeneutik des Schweizer Theologen J. L. Samuel Lutz[3], eine der bedeutendsten Arbeiten auf dem Gebiet der

[1] Vgl. die Berufung auf die von den Reformatoren geforderte Auslegungsgabe S. 72.

[2] Herm. S. 68. Vorübergehend (S. 72) ist auch einmal von einer Auslegungsgabe und ihren verschiedenen Graden die Rede, ohne daß diese Auffassung genauer entwickelt würde. — Auch der Gedanke, daß eine gewisse Sympathie des Auslegers für sein Objekt notwendig sei, klingt an (a. a. O. S. 442). Bezeichnend für die unpräzise Ausdrucksweise ist, daß sie mit einem „oder" dem „geistigen Aufgehen der Subjektivität" in das objektiv Gegebene gleichgesetzt wird. Vgl. auch die verhältnismäßig starke Heranziehung der Hermeneutik nicht-christlicher Religionsurkunden, so der Auslegung des Koran, Avesta usw. (S. 78 ff.).

[3] Joh. Ludw. Sam. Lutz (1785—1844), eine bedeutende Forschergestalt — „wohl der größte Theologe, den Bern hervorgebracht hat" — in Tübingen und Göttingen in der Theologie, Philosophie und Orientalistik gebildet, zuerst Lehrer und Pfarrer, dann (seit 1833) Professor in seinem Heimatkanton, im Alten und Neuen Testament gleichermaßen gründlich bewandert und von ihrer Einheit im Sinne der heilsgeschichtlichen Entwicklung überzeugt, mag in manchem als Geistesverwandten J. T. Becks erscheinen. Verwandt waren beide auch in der Bedeutung der persönlichen Wirkung, die sie übten. Lutz schrieb sehr wenig. Eine Biblische Dogmatik (1847) und die Biblische Hermeneutik (1849) sind posthum erschienen; er selbst pflegte in seinen Vorlesungen nach kurzen Aufzeichnungen frei vorzutragen.

Hundeshagen, Der sel. Dr. u. Prof. Lutz in Bern, ein theol. Charakterbild 1844; Pr. RE.[1] V, S. 128 (Landerer) [2] XII, S. 19 ff.

Digitized by Google

Auslegungswissenschaft des 19. Jahrhunderts [1]. Nicht umsonst nennt sich der Verfasser selbst einen Folger Schleiermachers, nicht umsonst saß er einst in Göttingen zu den Füßen Eichhorns und Heynes: ein Zug zu allgemeiner Besinnung, historische Bildung, ein feiner, scharfsinniger und -sichtiger Geist spricht aus dem wohlgegliederten Werk, das von ihm hinterlassen wurde. Stärker als seine unmittelbaren Vorgänger hat der Berner Theologe die Leistungen, die er auf hermeneutischem Gebiet vorfand, verarbeitet [2], trotzdem ist sein Werk reich an selbstständigen und weiterführenden Gesichtspunkten. Der bescheiden einschränkende Titel verrät nicht, daß hier besondere Aufmerksamkeit auch auf die Probleme der allgemeinen Auslegung gewandt wird, und doch sind die Paragraphen des Lutzschen Lehrbuches einer der wertvollsten Beiträge dazu seit Schleiermacher, dessen überreich strömenden Darlegungen gegenüber sie den Vorzug der Wohldisponiertheit und des systematischen Aufbaus besitzen.

Das ganze in 87 Paragraphen gegliederte Werk, in dem Lutz seine hermeneutische Lehre entwickelt, zerfällt in zwei Teile: eine allgemeine Grundlegung, die nach ihrem prinzipiellen Charakter uns hier besonders zu interessieren hat, und einen anwendenden Abschnitt. Aus dem ersten Teil werden wir uns hauptsächlich mit dem ersten Kapitel zu beschäftigen

---

[1] Die Biblische Hermeneutik gab 1849 Adolf Lutz heraus. Kürzlich wies Macholz (Pneumatische Exegese, Pastoralbl. 1927 S. 707 f). auf die Bedeutung dieser Schrift hin. Angeschlossen hat sich später vor allem an sie Lutz' Landsmann Immer (Hermeneutik des N. T. 1873 vgl. dort S. V—VI). Dazu: unten S. 335 Anm. 2.

[2] Ausdrücklich fordert Lutz, daß der Ausleger sich nicht abschließe von den bisherigen Bestrebungen, daß er die Leistungen der Vorgänger kenne und benütze, sonst störe er durch einseitige Neuerungen. Die Annahme ihrer Resultate dürfe freilich nur nach eigener Prüfung erfolgen, sonst „verwandelt Mangel an Schärfe und Eigentümlichkeit alles in träge Ueberlieferung, erhält die Unrichtigkeiten und schließt das Licht aus". (Bibl. Herm. S. 60.)

Abgesehen von dem die einzelnen Autoren knapp und oft treffend charakterisierenden Ueberblick über die Geschichte der Hermeneutik — nach fünf Stadien — (Bibl. Herm. §§ 19—26, vgl. auch § 4) setzt sich Lutz vor allem auseinander mit Germar (s. u. S. 332 Anm. 6), Schleiermacher, Moll und Klausen, mit deren Lehre die seine nach seiner Aussage übereinstimme (a. a. O. § 18). Ueber Lutz' Auseinandersetzung mit Strauß (a. a. O. S. 147 ff.) s. u. Auch Asts Grundlinien werden unter den Schriften über allgemeine Hermeneutik erwähnt.

Digitized by Google

haben, das allgemeine hermeneutische Grundsätze herausstellen soll. Das zweite bereitet die spezielle Anwendung vor und bezieht sich auf die Auslegung der Bibel, während das dritte historisch gehalten ist und die Geschichte der Hermeneutik überblickt, das vierte eine Kritik an den verschiedenen Prinzipien der Schrifterklärung übt. Aus dem zweiten Teil werden wir, über das erste Kapitel von der Kenntnis der Sprache rascher hingehend, das zweite besonders heranzuziehen haben, das von der Kenntnis des Subjekts und Objekts bei der Auslegung handelt, und kurz auf das dritte blicken, das die ästhetische Würdigung der Bibel versucht. Die drei letzten Kapitel des zweiten Teiles sind speziell der Interpretation des geschichtlichen, des prophetischen und des Lehr-Inhalts der Bibel gewidmet.

Aus der Entwicklung des Begriffs der Hermeneutik, den Lutz gibt, ist die Begründung der Notwendigkeit einer systematischen Theorie gegenüber allen praktischen Regelsammlungen des Auslegens hervorzuheben: die Hermeneutik ist ihm die Lehre vom Auslegen überhaupt als eines in der Natur des Menschen gegründeten Geschäftes, erbaut auf die Gründe und aus den daherigen Grundsätzen alles Auslegens menschlicher, in Zeichen sich darstellender Gedanken [1]. Für die mangelhafte Ausbildung der von ihm nach ihrem Wesen und ihren Aufgaben deutlich erkannten allgemeinen Hermeneutik macht er neben der Schwierigkeit des Stoffes die falsche Meinung verantwortlich, das Auslegen sei eine rein logische oder philologische Beschäftigung, die auf den Denkgesetzen und richtiger Sprachkunde beruhe, eine Meinung, die er auch bei Rosenkranz in dessen Enzyklopädie findet [2]. So sei man auf das Wenige angewiesen, das von der angewandten Logik geboten werde, die sich wiederum auch fast ausschließlich auf die Klassikerinterpretation beziehe. Die Ausbildung von Spezialhermeneutiken wird von Lutz ganz im Anschluß an Klausen mit dem Hinweis auf den besonderen Charakter von Schriftgruppen und einzelnen Schriftwerken erklärt. Im übrigen weist er ausdrücklich darauf hin, daß nach wie vor die theologische Auslegungstheorie die beste Stütze der allgemeinen Hermeneutik dar-

[1] Bibl. Herm. S. 4.

[2] Bibl. Herm. S. 4. Rosenkranz, Enzykl. d. theol. Wiss. S. 124. Vgl. oben S. 258 ff.

Digitized by Google

stelle; was die letztere, so sagt Lutz, bisher von „Kultur" empfangen habe, sei ihr von dieser Seite zugekommen. Prinzipiell bedeutsam für die ganze Auffassung seiner Verstehenslehre sind Lutz' Bestimmungen über das Verhältnis von Hermeneutik und Dogmatik[1]. Die letztere wird nach ihm von der ersteren bedingt, nicht aber umgekehrt[2]. Das ist ein höchst wichtiger Satz, der von dem theologischen Forscher auch in seiner Tragweite erkannt wird. Es ist ein verkehrter Weg, wenn Aenderungen in der philosophischen Auffassung einer Zeit dogmatische Aenderungen nach sich ziehen und wieder die Hermeneutik umgestaltend beeinflussen wollen. Die Auslegung ist dann allerdings eine andere, aber wie Lutz sehr hübsch sagt, „offenbar durch ein geheimes Interesse bestochen"[3]. Man soll hermeneutisch auf festem Boden stehen; gründliches, unbefangenes, vorher schon gewonnenes hermeneutisches Erkennen verlangt der Schweizer Gelehrte[4]. Wir kommen darauf noch zurück.

In seiner Darlegung der allgemein hermeneutischen Grundsätze, die uns hier besonders interessiert, gibt Lutz eine knappe und klare Systematik, in der der Begriff des Auslegens, die Aufgabe, die Mittel, der Prozeß selbst, die Darstellung des

[1] „Mit Recht kann man sagen, daß das letzte Absehen von Lutz' „mit der größten Geistigkeit und wissenschaftlichen Strenge geübter Schriftauslegung stets auf den dogmatischen Gehalt hin gerichtet gewesen sei." (Schneckenburger in der Vorrede zu Lutz' Bibl. Dogmatik S. VII). — Wir ziehen im folgenden Lutz', von Rüetschi 1847 her. Dogmatik gelegentlich heran. (Ueber die Bearbeitung derselben und ihre Quellen vgl. ebd. S. X f.)

Die Hauptgliederung der dogmatischen Darstellung Lutz' ist die folgende: zuerst das „exegetisch-historische System der Grundideen der bibl. Religion" und dann die „Darstellung der bibl. Lehre von der göttl. Offenbarungs-Oekonomie in der Geschichte" (Verwirklichung der Ideen; Pragmatismus der Oekonomie) (Bibl. Dogm. S. 14 f, 216 ff.) — denn: „die biblische Dogmatik soll die biblische Religion in ihrem System darstellen"; das schließt ein: die Auffindung dieses Systems und den Nachweis der Zugehörigkeit zu ihm. (Bibl. Dogm. S. 1.)

[2] Vgl. aber auch: Bibl. Dogm. S. 7. „Die bibl. Dogmatik verhält sich zunächst zur bibl. Exegese wie Bedingtes zum Bedingenden" ... „Allein hinwieder bestimmt die bibl. Dogmatik auch die Exegese"; nämlich durch die Analogien, die Lutz zu eigentlich exegetischen Prinzipien bei der Erklärung werden lassen will (.. „wenn je ein Exeget den hermeneut. Hauptkanon der protest. Theologie von der Analogie scr. S. lebendig erfaßt und geübt hat, so war es Lutz", Hundeshagen, J. L. S. Lutz, S. 19). Aber: „die Dogmatik darf die Exegese nie meistern".

[3] Bibl. Herm. S. 9. [4] Ebd. Vgl. unten S. 326.

Digitized by Google

Resultates behandelt und eine Rechtfertigung der Methode versucht wird[1]. Er unterscheidet, wie Schleiermacher und seine Schule überhaupt, ausdrücklich zwischen dem natürlichen und künstlichen Auslegen, — ein Wort übrigens, das er in dem vollen Sinne: Herauslegen dessen, was in einem Andern vorgegangen ist, wovon er Zeugnis gegeben hat, aus seinem Innern, faßt. Das natürliche — dem das künstliche, bewußte, „potenzierte" Auslegen gegenübersteht, — beruht nach Lutz' Meinung auf mehreren Voraussetzungen: erstens auf dem allgemeinmenschlichen Ausdrucksvermögen. Unter den Zeichen, die der Mensch sich zu der Verständigung mit andern bildete, ist die Rede das Vollkommenste, auf sie und ihren schriftlichen Niederschlag bezieht sich vor allem die Hermeneutik. Die zweite Voraussetzung ist die quantitative und qualitative Gleichheit der geistigen Anlagen und Kräfte in der menschlichen Natur, die Gleichheit auch in der Gesetzmäßigkeit der Bewegung dieser Kräfte, im Denken und Fühlen bei aller individuellen Verschiedenheit. Wir sahen früher[2], daß dieser Gedanke am tiefsten und umfassendsten von W. v. Humboldt durchdacht und hermeneutisch ausgeführt worden ist. In der Anerkennung seiner Bedeutung sind sich die Vertreter der theologischen, historischen und philosophischen Hermeneutik einig. Ganz im Geiste von Schleiermacher und Humboldt formuliert Lutz die Folge: Dadurch geschieht, daß, wie Einer sich selbst im Andern wiedererkennt, er auch aus sich selbst den Andern, wenn er sein Inneres kundgibt, verstehen kann, — indem er sich in den Andern zu versetzen imstande ist[3]. Schleiermacherisch ist auch der Nachweis der Uebung des Auslegens im täglichen Leben, in dem der gemeine Mann im Grunde nichts anderes tut als der gelehrteste Interpret, „ohne Bewußtsein" allerdings, nach dem natürlichen Trieb der Erregung und Bewegung der entsprechenden Kräfte. Wie Klausen, so hebt auch Lutz die Wichtigkeit der physiognomischen Ergänzung zur Interpretation der Rede hervor: „wenn ich ihn nur sehen könnte", so meint er, denke man unwillkürlich beim Lesen oder Hören einer Rede, — „dadurch erst könnte ich seine Worte verstehen"[4]. Auch der

[1] Bibl. Herm. S. 36 ff. [2] Das Verstehen I S. 261 u. ö.

[3] Bibl. Herm. S. 37. Es ist das: Vergleiche dich, erkenne wer du bist.

[4] Es ist Gelegenheit hier auf einen bekannten, interessanten Ausspruch Goethes hinzuweisen: „Es liegt in den Charakteren, so sagte er ein ander-

Digitized by Google

Brief, diese viel zu wenig von der Theorie der Auslegung berücksichtigte Stilart des Ausdrucks wird hier wieder einmal herangezogen.

Zur Bestimmung der Aufgabe des Auslegers geht Lutz von der von ihm sogenannten Tatsache der Signifikation (Aeußerung) aus[1]. Um eine Signifikation zu verstehen, müssen wir zu erkennen suchen, was ihr Urheber dachte und fühlte, durch sie zum Ausdruck bringen wollte, müssen wir weiter klären, warum gerade dieser Ausdruck gewählt wurde, und schließlich auch noch ergründen, in welchem Zusammenhang die Signifikation im inneren und äußeren Leben des Urhebers und seiner Zeit steht. Also eine dreigliederige Reihe ergibt sich, die der Verstehende durchlaufen muß: von der „Signifikation" zu der „inneren Tatsache" und von dieser zu ihren „Ursachen"[2]. Wir sehen: eine stark psychologisch orientierte Auffassung des Wesens der Interpretation. Zwar, auch bei Schleiermacher sahen wir diese Tendenz sehr mächtig, aber ihr wurde bei ihm die Wage gehalten durch eine starke Betonung des generischen Momentes. Lutz erblickt eine Hauptschwierigkeit bei der Erledigung der Aufgabe des Auslegers in der Ueberwindung der oft außerordentlich weitreichenden und tiefen Distanz, die den Interpreten in sachlicher, persönlicher, geistlicher und räumlicher Hinsicht von seinem Autor trennt. In ihrer weitgehenden Ueberwindung erblickt er die größte geistige Tätigkeit des Auslegers[3]. Zu den feineren Bemerkungen des Schweizer Theologen gehört ein Hinweis darauf, daß damit nicht die Aufhebung oder Verleugnung der eignen Individualität des Auslegenden gefordert werde, daß im Gegenteil das Bewußtsein des eignen Wesens und seiner Eigentümlich-

---

mal, eine gewisse Notwendigkeit, eine gewisse Konsequenz, vermöge welcher bei diesem oder jenem Grundzuge eines Charakters gewisse sekundäre Züge stattfinden . . . so viel weiß ich: wenn ich jemanden eine Viertelstunde gesprochen habe, will ich ihn zwei Stunden reden lassen" (Eckermann, Gespräche mit Goethe 26. Febr. 1824).

[1] Bibl. Herm. § 6. [2] Bibl. Herm. S. 39.

[3] Bibl. Herm. S. 40. Vgl. auch S. 229, wo Aufhebung des Unterschiedes zwischen dem Kenntnis- und Gedankenkreise des Autors und dem eignen gefordert wird, „obgleich mit beibehaltenem Bewußtsein des persönlichen Unterschiedes nach Zeit und Ort"; „wer erklären will", heißt es dort, „muß, sich möglichst nahe andrängend, den ersten Lesern und Hörern gleich werden".

Digitized by Google

keiten und damit des Unterschiedes gegenüber dem Auszulegenden notwendig ist. Dem Ausleger, so sagt es Lutz selbst, gebühre das Bewußtsein ein Anderer zu sein als der, den er auslegt; sonst fehlt der Auslegung selbst das Bewußtsein und die Klarheit. Auch das ist wieder schleiermacherisch, wie denn mit dem Hinweis auf Schleiermacher dessen Forderung erneut wird, den Autor mit der Hilfe von vielem, uns im Gegensatz zu ihm Bewußten, besser zu verstehen, als er sich selbst verstand [1].

Zur Auffassung der „Signifikation" im einzelnen, von der die Interpretation ihren Ausgang zu nehmen hat, gehört nun in erster Linie die Kenntnis des „signifizierenden medii", der Sprache: lexikalische, etymologische, syntaktische Kenntnis der Sprache und Vertrautheit mit dem Sprachgebrauch des Autors und seiner Zeit. Wie Klausen, so berücksichtigt auch Lutz die doppelte Hinsicht der objektiven und subjektiven Rede [2]; er macht wieder aufmerksam auf die alte hermeneutische Unterscheidung von significatio und sensus [3], um darauf hinzuweisen, daß das Verständnis abstrakter Worte oder Sätze nicht für sich hinreichend sei, sondern zu ergänzen sei, damit der „Lokal- oder Realsinn" erkannt werden könne [4]. Das zweite, was erforderlich ist, um einer Signifikation gerecht werden zu können, ist, so sahen wir, die Kenntnis des signifizierenden Subjekts nach „seinem geistigen, tätigen und leidenden Leben", wie Lutz es prägnant ausdrückt. Darunter ist, nach ihm, vor allem historische Vergegenwärtigung zu verstehen und zwar im Bezug auf den Autor, seine Geschichte, seine Eigentümlichkeit, seinen Gesichtskreis, die Lage seiner Zeit, im Bezug auf sein Publikum, dessen Ideenkreis und Bedürfnisse, im Bezug auf das Werk, seine Veranlassung, Entstehung und Beschaffenheit. Lutz faßt in systematischer Gliederung zusammen, welche Momente für die Kenntnis des Verfassers bedeutsam sind oder sein können [5]. Er ist sich bewußt, daß es gilt, sich, wenn man ein Werk verstehen will, in das innere Leben seines Schöpfers zu versetzen

[1] Bibl. Herm. S. 41. [2] Bibl. Herm. S. 42.

[3] Vgl. Ernesti, Institutio I, I Cap. I. Lutz verweist selbst auf Morus-Eichstädt, Herm. acr. I, I, XV. und auf Morus, De discrimine sensus et significationis (Diss. theol. et philol.) p. 61 ff.

[4] Bibl. Herm. S. 42. [5] Bibl. Herm. § 47.

Digitized by Google

unter Würdigung alles dessen, was von außen und von innen auf ihn gewirkt hat. Dazu muß man, wie die prägnante Formulierung lautet, den Horizont der Umgebungen und Anschauungen des Urhebers kennen. So wird zunächst zu prüfen sein, was von außen auf ihn hat einwirken können, so, daß ein Niederschlag davon am Werke zu spüren ist. Lutz unterscheidet dabei „Stehendes" (Natur und Sitte) und „Bewegtes" (Geschichte des Volks, der Zeit). Die Regeln, die er für die Erklärung aus Natur, Sitte und Geschichte im einzelnen gibt, sind begleitet von vielfachen Hinweisen bibliographischer Natur[1]. Was die Innenvorgänge, die psychologischen Bewegungen und Wirkungen in der Persönlichkeit des Urhebers anlangt, so muß man hier von den allgemeinen Vorstellungen, die sich unter diesen äußeren Einflüssen im Menschen gebildet haben, zu den besonderen einer bestimmten Zeit und bestimmtem Volk eigentümlichen und schließlich zu den hieraus nicht abzuleitenden individuellen, die das Ergebnis der persönlichen Auseinandersetzung des Einzelnen mit den auf ihn wirkenden Kräften sind, fortschreiten[2]. Ueber die Natur dieser Vorstellungen entwickelt Lutz nicht uninteressante und originelle Gedanken[3]. Er scheidet sie in verschiedene Gruppen: solche, in denen er durch die Imagination versuchte Ergänzungen von Kenntnissen über die Schranken der Wirklichkeit hinaus erblicken will, in denen also der Phantasie eine wichtige Rolle zufällt. Er rechnet dahin etwa die phantastischen geographischen Angaben vieler antiker Schriftsteller. Andere stellen sich dar als Modifikationen wirklicher Kenntnisse: wie der Typus der ätiologischen Sage. Schließlich aber gibt es Vorstellungen, die unser Autor als Ausdruck und Einkleidung eigentlicher Ideen betrachten will: hier sieht er einen objektiven Gehalt in die zeitliche Form der Vorstellung eingegossen, die sinnliche Erscheinung der Idee in den Gedanken der Menschen, wie er sich ausdrückt. Notwendig entwickeln sich unter bestimmten Verhältnissen bestimmte Denkformen, die oft eine ungemein feste Herrschaft über die Menschen üben, dabei aber auch nicht immer konstant bleiben, sondern sich vielfach wandeln. Aus diesem Vorstellungstypus gilt es die von ihm bedingten Signifikationen

[1] Vgl. bes. Bibl. Herm. S. 241 ff. 252 ff.
[2] Bibl. Herm §§ 51, 52. [3] Bibl. Herm. S. 258 ff.

Digitized by Google

zu verstehen, wobei man im Auge behalten muß, daß das Verhältnis von Vorstellung und Ausdruck sich auch wechselnd gestalten wird.

Neben diesen Bedingtheiten, die ihren Einfluß auf das innere Leben des produktiven Menschen zu üben vermögen, gilt es aber für den Ausleger auch den Autor selbst, das ihm Eigentümliche, in der zu verstehenden Signifikation zu finden [1]. Um es würdigen zu können, bedarf es aber auch wieder der Vergegenwärtigung einer Reihe von Momenten, diesmal subjektiver Natur: so der Entwicklungs- und Bildungsgeschichte des Autors, der Geschichte seiner Gedanken besonders vor und während der Entstehung des auszulegenden Werkes. Hier wird man freilich vielfach auf Hypothesen angewiesen sein. Hypothetisch wird auch — wenigstens zunächst — oft die Annahme darüber sein, was der Autor eines Werkes denn mit ihm hat bezwecken wollen. Dabei ist die Ergründung des Zwecks — den man nicht mit dem Grundgedanken verwechseln soll — eine wichtige hermeneutische Aufgabe [2]. Haben wir den Zweck einer Schrift erkannt, so meint Lutz, so haben wir alles. Wir lernen daraus für die Kenntnis der Beweggründe des Verfassers, der Veranlassung und des Publikums seines Werkes. Dabei ist der einfachste Fall der, daß der Autor sich selbst über diesen Zweck ausspricht, aber diese authentische Aussage wird nicht immer vorhanden sein. Dann gilt es die größte Aufmerksamkeit auf alle Aussagen der Schrift zu richten, die uns Aufschluß über das Wesen, den Zustand und die Bedürfnisse des Publikums der Schrift geben können. Dadurch wird man oft den Zweck erkennen können. Auch aus Hervorhebungen, Nachdruck und Wiederholungen in einer Schrift werden wir auf ihre Tendenz, ihren Zweck schließen können, indem durch sie oft die Grundgedanken deutlich herausgearbeitet werden [3].

Soviel über die „historische" Erkenntnis.

Neben die Sprach- und Geschichtskunde muß nun aber, nach Lutz, noch ein drittes Moment treten, um ein Verstehen zu ermöglichen: die Kenntnis des Objekts, auf das sich die Signifikation bezieht, Sachkunde [4]. Sein Beispiel ist die Caesar-

[1] Bibl. Herm. § 52. Vgl. den Hinweis auf Schleiermachers Fassung der psychologischen Interpretation a. a. O. S. 44.
[2] Bibl. Herm. S. 270. [3] Bibl. Herm. S. 272.
[4] Bibl. Herm. S. 44.

Digitized by Google

stelle vom Brückenbau. Sie setzt Kenntnis des Brückenbaus voraus. Es ist zu bedauern, daß unser Autor über diesen wichtigen Punkt nur recht kurze Andeutungen gibt, vor allem im Hinblick auf die in diesem Zusammenhang [1] und unter diesem Titel von ihm geforderte Prüfung des Verhältnisses der auszulegenden Aeußerung zu der „Wahrheit an sich". Er nimmt Stellung zu der doppelten Forderung der „Voraussetzungslosigkeit" und „Unbefangenheit" des Interpreten gegenüber seinem Objekt und der Ausschaltung der Würdigung aus seinem Geschäft. Es ist interessant, daß wir hier nicht nur einen Gegensatz zur Schule Keils zu spüren bekommen, sondern daß hier zum erstenmal — in der Zurückweisung — eine Wirkung der Straußischen Theologie auf die Hermeneutik konstatiert werden kann [2].

Lutz fordert [3], der Ausleger solle Interesse an dem Urheber und Werk haben. Das Werk selbst ist ja aus einem Interesse am Gegenstand hervorgegangen, darum muß der Ausleger, so gewiß das Interesse nicht im einzelnen das Gleiche zu sein braucht, wieder Interesse daran haben, sonst wird er eben schon das Verhältnis des Autors zu seinem Gegenstand nicht richtig beurteilen können. „Natürliche Sympathie des Geistes" wird einmal [4] verlangt. „Teilnahme" gehört zur Auslegung, nicht nur an den Gedanken des Autors, sondern am Gegenstand. Als Stolz und Ueberhebung gilt ihm die Ansicht, die Lutz in die Worte faßt: der Autor soll mich nicht belehren, nicht zu eigener Erwägung und Prüfung anregen, nicht mein Interesse für die behandelte Sache wecken, sondern ich will bloß wissen, was er eigentlich sagen wollte. Nach Lutz soll vielmehr jede Signifikation die entsprechende Anregung hervorbringen, sonst verfehle sie ihre Bestimmung. Ich zitiere den wichtigen Satz, in dem der Schweizer Theologe dieser Anschauung einen allgemeinen Ausdruck gibt, zugleich aber, worauf ich aufmerksam mache, die Frage ein klein wenig umbiegt: die Wahrheit, so sagt er, soll nicht bloßer Gegenstand der Forschung oder Erkenntnis sein, sondern mit Lebensinter-

[1] Vor allem Bibl. Herm. S. 53.

[2] Gegen Strauß und Rückert wendet sich Lutz, Bibl. Herm. S. 54 u. 98 (vgl. auch S. 147 ff.), mit dem Hinweis, sie selbst hätten des öfteren gegen das Prinzip, von dem sie ausgingen („Unbefangenheit") gefehlt.

[3] Herm. S. 48 f., 53 ff. [4] Herm. S. 42.

Digitized by Google

esse gesucht, angenommen und angeeignet werden[1]. Gewiß dieser Satz besteht zu Recht, aber die Behauptung der Gegner ging ja eben dahin, daß die Entscheidung, ob und inwieweit das zu Erforschende und Erforschte Wahrheit sei, nicht in die Forschung selbst verlegt werden dürfe. Sie würden das Postulat Lutz', wie es hier formuliert erscheint, getrost haben annehmen können. Der Unterschied liegt nicht so sehr hier, als in der Frage, erstens, ob und auf Grund welcher Kriterien und Instanzen eine bestimmte Aeußerung als — bindend — wahr angesehen werden könne und müsse, und zweitens, ob und welche Konsequenzen daraus für die Auslegung zu ziehen seien. Ehe wir Lutz' Ansicht über den zweiten Punkt erörtern, bleiben wir noch einen Augenblick bei der Verdeutlichung stehen, die er selbst für seine oben mitgeteilte Forderung gibt.

Gegen zwei Mißverständnisse wendet sich der Theologe zur Stützung seiner Interessentheorie; einmal stellt er fest, es sei keineswegs etwa erforderlich, daß der Ausleger jeweils nun „sogleich" die Ansicht und die Gedanken des Autors als Wahrheit annähme. In der Tat würde dann nicht einzusehen sein, wo und wann solche Annahme gerechtfertigt wäre. Freilich im Grunde kommt die Lehre Lutz schließlich doch auf ein ähnliches Verfahren heraus. — Entsagung und Selbstverleugnung vielmehr verlangt er[2]. Es muß mit historischer Genauigkeit angegeben werden, was der Autor gedacht und gefühlt, und wie sich seine Gedanken zur Sache überhaupt verhalten. Unser Theologe hat hier mit den Leuten im eigenen Lager zu kämpfen, die die von ihm vertretene Ansicht dadurch kompromittieren, daß sie in unfreier, „unreiner" Weise das Interesse walten lassen ohne historische Gewissenhaftigkeit. Zu Unrecht, meint Lutz, verzweifelte man auf Grund solcher Erfahrungen an der Möglichkeit einer rechten Interessenauslegung. Er verlangt also, darauf kommt es heraus, eine Begrenzung und Beherrschung des „Interesses" durch die historische Ergründung, an der er, wie im einzelnen alsbald zu zeigen sein wird, eben doch das Verstehen orientieren will. Mißbrauch ist eben nicht der rechte Gebrauch, aber er besagt nichts gegen die Möglichkeit überhaupt.

Die zweite Meinung, die der Gelehrte bekämpft[3], will dem

[1] Herm. S. 54. [2] Bibl. Herm. S. 54. [3] Bibl. Herm. S. 55.

Digitized by Google

Einzelnen für die eigene Lektüre wohl eine würdigende Auslegung gestatten, aber wer andern das Verständnis vermitteln will, der soll nach ihr Enthaltung üben und rein referierend sagen, was der Autor gedacht und gewollt. Dem gegenüber betont nun Lutz, daß auch die einfache Ermittelung der Gedanken des Autors nicht in voller Schärfe und Bestimmtheit erfolgen könne, wenn nicht eine Einsicht in ihr Verhältnis zur Sache vorhanden sei. Die Sichtbarmachung dessen, was der Schöpfer eines Werkes dachte und wollte, kann nicht gelingen, wenn der Ausleger nicht einmal das Interesse an dem Objekt nimmt, das der Urheber hatte, wenn er „Eins nimmt wie das Andere", wenn ihm der Gegenstand „nichts bedeutet" [1].

So stellt die hermeneutische Theorie Lutz' die Forderung, daß der Ausleger imstande sei mit eigenem Interesse an der Sache nach den Gedanken des Autors zu forschen und die erkannten darzustellen, ohne daß das Interesse die historisch genaue Auffassung beeinträchtige. Er soll ja nur das Verhältnis der Gedanken des Autors zur Sache erkennen und einschätzen helfen, nicht aber das Verständnis in irgendeiner Weise trüben [2].

Soweit die grundsätzliche hermeneutische Lehre vom Interesse bei Lutz. Wir verfolgen nun gleich im Anschluß daran ihre Anwendung für die Spezialhermeneutik, deren Wesen, Berechtigung und Aufgabe von ihm ganz im Sinne seiner Vorgänger gefaßt wird [3]. In der grammatisch-historischen Auslegung sieht Lutz zwar die Voraussetzung und das Fundament jeder Interpretation der Bibel [4], aber sie gibt, nach ihm, nicht den positiven Sinn; sie sichert nur seine Erkenntnis, die Beobachtung, unter welcher, wie es charakteristisch heißt, allein an irdischen und zeitlichen Dingen Ewiges erkannt werden

[1] Für die Rechtfertigung einer biblischen Hermeneutik aus diesem Gesichtspunkt s. unten.

[2] Bemerkenswert ist der Hinweis Lutz' auf die Bedeutung der Willensrichtung, die beim Forschen und Darstellen wirksam sei. Handele, es sich doch bei der Auslegung nicht nur um eine Sache der Intelligenz, sondern um Beteiligung des inneren Menschen. Die Methodologie habe noch nicht genügend ihren Einfluß auf die Erforschung und Bearbeitung des Stoffs untersucht (Bibl. Herm. S. 63 f.).

[3] Bibl. Herm. § 12 ff.

[4] Vgl. Bibl. Herm. S. 169: „Die historisch-grammatische Interpretationsweise hat Wahrheiten hervorgebracht, die man nicht genug schätzen kann." Die geschichtliche Gewissenhaftigkeit muß entscheidend bleiben.

Digitized by Google

kann [1]. Wer dies Fundament verläßt, gerät in die Gefahr des „Schwärmens." Ausdrücklich heißt es, daß die Hermeneutik erkennen mache, daß die Bibel nach derselben Weise ausgelegt werden soll, wie überhaupt menschlicher Weise ausgelegt wird [2]. Für die Auslegung der hl. Schrift gilt darum natürlich das Postulat des Interesses mindestens in dem Maße wie für alle übrigen Werke. Freilich: der Kirche, die er mit einem sehr bestimmten Interesse an die Auslegung herantreten sieht [3], will Lutz nicht das Recht ihrer Normierung zubilligen, auf der anderen Seite aber auch nicht den ihr entgegengesetzten Anspruch der „voraussetzungslosen" Wissenschaft anerkennen. Er setzt sich ausführlich mit dem Verhältnis der Kirche zur Schrift auseinander [4], das er nicht dogmatisch, sondern historisch zu ermitteln trachtet. Lutz unterscheidet [5] drei Arten von „befangener" Schriftauslegung, die symbolische, die philosophische und die kirchlich-dogmatische. Diese entnehmen den Maßstab der Interpretation nicht aus der Schrift selbst, sondern tragen Normen an sie heran, — die kirchliche, insofern sie mit einem geschlossenen Lehrbegriff an die Auslegung herantritt und eine gleichmäßige Teilhabe aller Verfasser der Schrift am Geist behauptet [6]. In bezug auf die Dogmatik sahen wir, will Lutz kein Wechselverhältnis der Wirkung zwischen ihr und der Hermeneutik gelten lassen, sondern die

[1] Bibl. Herm. S. 285.

[2] Bibl. Herm. S. 6 f. Die Bibel soll nicht anders erklärt werden, als überhaupt Menschen die Gedanken anderer erklären (S. 7).

[3] Das kirchliche Interesse war es und ist es, was der Auslegung der hl. Schrift ihre Wichtigkeit gab, ohne dieses würde sie nur, wie Lutz sagt, ein kleines und abgelegenes Gebiet philologischer Altertumsforschung ausmachen. Darum ist nach Lutz die Wissenschaft der bibl. Herm. eine theologische, darum soll das theologische Moment dem historischen und philologischen, wie er ausdrücklich sagt, übergeordnet sein. (Bibl. Herm. S. 14, 69). Vgl. auch die Ausführungen S. 73 f.

[4] Bibl. Herm. § 14. Vgl. auch Bibl. Dogm. S. 7.

[5] Bibl. Herm. § 31.

[6] Bibl. Herm. S. 173. Vgl. die Darstellung des streng kirchlichen Interesses S. 67, 93 ff. u. 79. — Die Kirche gibt, nach Lutz, indem sie die Vorausnahme der inneren Einheit und des Inhalts der Schrift, ihrer Endbeziehung, ihres Ursprungs vom Geiste Gottes, sowie eine dementsprechende religiöse, gläubige Auffassung und Erklärung derselben fordert, die Voraussetzung für die Auslegung dem Interpreten nicht frei, sondern bestimmt sie selbst. Dadurch beeinträchtigt sie die Freiheit der persönlichen Subjektivität und Individualität (a. a. O. S. 67).

Digitized by Google

letztere ist gegenüber der Dogmatik nur bedingend, nicht umgekehrt[1]. Den „befangenen" ist eine unbefangen sein wollende Auslegungslehre entgegengetreten, die rein grammatisch-historische. Aber sie hat die Voraussetzungslosigkeit — die ja nach der Theorie der allgemeinen Hermeneutik geradezu zu verwerfen ist — nicht durchführen können. Sie bekam nur, um mit Lutz zu reden, „flache, historische Notitzen", eine „Galerie von Zeiterkenntnis — inmitten den Thron der Vernunft, um den alle Wellen spielen und an ihm sich brechen". Voraussetzung und Interesse sind notwendig, aber sie müssen an den historischen Fakten orientiert sein[2]. Jedenfalls ist der Streit zwischen dem wissenschaftlichen Prinzip der Voraussetzungslosigkeit und dem theologischen Postulat einer durch ein Interesse bestimmten Spezialauslegung dahin zu schlichten, daß die Anhänger des ersten darauf hinzuweisen sind, daß sie ein formales Moment übertreibend dem spezifischen (Bibel-) Stoff nicht gerecht werden[3]. Die Kirche hat keinen Grund den Grundsätzen der allgemeinen Hermeneutik ihre Anerkennung zu versagen, aber sie darf auf die Tatsache hinweisen, daß mit dem bestimmten Stoff auch schon eine bestimmte Eigenschaft der Bibel gegeben ist, der nun die Interpretation ebenso gerecht zu werden hat wie die Auslegung überall ihrem Objekt[4]. Die hl. Schrift[5] gibt sich als Wort Gottes: nur

[1] Bibl. Herm. S. 8. Der Auslegung darf nach Lutz nicht ein gebildeter Lehrbegriff zugrunde gelegt werden (a. a. O. S. 81).

[2] Bibl. Herm. S. 170. Lutz fordert Festigung der Hermeneutik als „Damm gegen blinden Wogenandrang von seiten der Dogmatik auf die Exegese". — Vgl. auch die Erörterungen über das Verhältnis der Hermeneutik zu den übrigen theol. Disziplinen a. a. O. § 2.

[3] Bibl. Herm. S. 87 ff. „Die Wissenschaftlichen oder die das rationell wissenschaftliche Prinzip freier Voraussetzung Fordernden hängen mit Zähigkeit an der Geltung ihrer begrifflichen Theorie, während sie den Stoff nicht gehörig erkannt haben."

[4] Lutz sagt, man dürfe sich nicht zur Schrift so stellen, als wüßte man noch nichts von ihr; es ist, so meint er, eine eigensinnige Behauptung, man lege am besten aus, wenn man tue, als wüßte man noch nichts davon. Es sei eine „Stoff"-Frage, ob die Schrift die Eigenschaften habe, die die Kirche ihr zulegt; hat sie sie, so ist vom allgemeinwissenschaftlichen Standpunkt aus nichts gegen ihre Auslegungsgrundsätze zu erinnern (Bibl. Herm. S. 88).

[5] Für Lutz' Lehre von der hl. Schrift vgl. Bibl. Dogm. S. 216 ff. bes. 230 ff. und Bibl. Herm. S. 6, wo die ausnehmende Wichtigkeit der Hermeneutik auf die der Bibel zurückgeführt wird. Ebendort: „der

Digitized by Google

der hl. Geist, der aus ihr spricht, versteht sie richtig und legt sie richtig aus. Man wird notwendig zuschanden, wenn man, was in der Schrift ist, nicht in sich trägt; da hilft, wie Lutz sagt[1], weder Gelehrsamkeit, noch Scharfsinn, „das Auge muß gesund sein". Die Schrift, so erneuert Lutz die reformatorische Lehre, ist ihre eigene Auslegerin[2]. Mit der Empfänglichkeit und in der Richtung des christlichen Pneuma, das über den Menschen kommt, wenn er aus der Schrift die Erkenntnis von der Wirkung des Gottesgeistes empfangen hat[3], ist sie aufzufassen. Dieses Pneuma, von Lutz definiert als die Richtung der Seele auf Gott[4], befähigt auch zur Erkenntnis ihrer inneren Einheit[5]. Der „pneumatische Stand" des Auslegers bedingt Voraussetzung und Interesse. Der leitende Grundsatz ist eben, so meint Lutz, hier wie stets: den Geist, der ein Werk hat entstehen lassen und durchdringt, klar und bewußt zu erfassen. Geist, so formuliert er, sucht den Geist und findet ihn nicht, wenn er nicht derselben Art und Richtung ist. Lutz ist, wie Germar, mit dessen panharmonischem Prinzip er sich ausführlich auseinandersetzt[6], überzeugt, daß im Grunde zwischen echt kirchlicher und echt wissenschaftlicher Auffassung kein Gegensatz bestehen kann[7]. Es darf für die

sichere Gebrauch der Bibel ist bedingt durch eine richtige Theorie ihres Gebrauchs."

Lutz sieht den kirchlich anerkannten Begriff der Offenbarung als inspirierter Schriftoffenbarung nicht durch die Bibel selbst gerechtfertigt (Bibl. Dogm. S. 232); er scheidet zwischen Offenbarung und Inspiration (S. 233; vgl. 239 ff.), zwischen äußerer und innerer Offenbarung, wobei die letztere vorangeht, und die Aufgabe ist dann die Verbindung des äußerlich Geschehenen (äußere Offenbarung) mit der inneren „pneumatischen" Bestimmtheit des Subjekts von diesem her (S. 216 ff., 219).

[1] Bibl. Herm. S. 155. Nur der Geist im Menschen kann denselben in der Schrift erkennen (Bibl. Herm. S. 89).

[2] „Die Schrift soll sich selbst erklären, der Geist ist sein eigener Ausleger." „Geist sucht den Geist und findet ihn nicht, wenn er nicht derselben Art und Richtung ist." Bibl. Herm. S. 91.

[3] Bibl. Herm. S. 82. [4] Bibl. Herm. S. 176.

[5] Bibl. Herm. S. 90. Vgl. auch die Ausführungen über die analogia fidei S. 77 ff.

[6] Bibl. Herm. S. 32, 58, 175 u. ö. Von Germars Beitrag zur allg. Herm. heißt es, a. a. O. S. 5, diese Schrift sei auszuzeichnen. Zum erstenmal sei die eigentliche Idee der Hermeneutik gefaßt und ausgeführt.

[7] Um die Wichtigkeit der hermeneutischen Aufgabe voll zu erfassen, muß man Interesse an der Darstellung der christlichen Lehre und der

Digitized by Google

Auslegung nicht ein bestimmter Lehrbegriff maßgebend sein. Nicht ein theologisches System, meint Lutz, ist es, daß man annimmt, es sei alles schon bewiesen, — sondern die rein geistige Voraussetzung, daß die Schrift diesen Inhalt habe[1].

Man sieht, enger als andere Verfechter einer spezifisch theologischen Schriftauslegung vor ihm will Lutz die Grundsätze des Bibelverständnisses an die Prinzipien der allgemeinen Auslegung anschließen, indem er die spezielle Interessenlehre als bloße Anwendung, als Modifikation der allgemeinen erscheinen lassen will[2].

Er hat in der Einleitung zu seiner Dogmatik einmal seinen „obersten hermeneutischen Grundsatz" zusammengefaßt, mit Worten, die ich hier anführen will: „Unter dem negativen Vorbehalte der gründlichen sprachlichen und historischen Erklärung, gegen die nichts anderes gilt, muß die Schrift mit dem Geiste ausgelegt werden, welcher allein für die Aufnahme der vollendeten Entwicklung ihres ideellen Inhalts empfänglich ist, d. h. mit dem Geiste, welchen die Schrift selbst unter der Benennung πνεῦμα als denjenigen beschreibt, in welchem einer Christum als seinen Erlöser erkennt und festhält. Die Voraussetzung soll sein der religiöse Geist der Schrift, das Interesse, der Wunsch, den Zweck der Schrift sich selbst anzueignen"[3].

Wir wenden uns zum Schluß von der Betrachtung der speziellen Interessenlehre wieder zurück zum Grundsätzlichen. Wir sahen: Sprach-, Geschichts- und Sachkunde sind notwendig für das Verstehen geistiger Aeußerungen. Die Frage, worin die Sachkunde bestehe, gab Anlaß zum Verweilen bei dem Begriff des Interesses. Blicken wir nach der Orientierung über die Bedingung der Auslegung hinüber zu dem eigentlichen Prozeß der Interpretation, so entwickelt unser Autor

Kirche haben. Lutz erinnert, schleiermacherisch (a. a. O. S. 12) daran, erst die Beziehung auf die Kirche mache eine theologische Wissenschaft. Und er sagt wohl sein letztes Wort, wenn er darauf hinweist (a. a O. S. 90), daß ein Lostrennen der Erklärung von allem Interesse an der Kirche, weil dadurch die ursprüngliche Bedeutung der Schrift für die Kirche nicht zu ihrem Rechte komme, irrig sein müsse und — entsprechend den oben angeführten Bestimmungen über die allgemeine Auslegung — auch wissenschaftlich nicht zu rechtfertigen sei.

[1] Bibl. Herm. S. 82. Vgl. auch bes. S. 162 ff.

[2] Vgl. die wichtigen Bestimmungen Bibl. Herm. § 33.

[3] Bibl. Dogm. S. 12 f. unter Hinweis auf die Hermeneutik, die dieses Prinzip „streng wissenschaftlich als das Wahre zu erweisen habe".

Digitized by Google

auch hierzu einige wichtige Gesichtspunkte[1]. Zu den besten Partien seiner Hermeneutik gehören die Ausführungen über die Herausarbeitung des Zusammenhanges in einer Schrift[2]. Sie sind natürlich nicht unbeeinflußt von den gerade im Hinblick auf die Analyse der Komposition eines Werkes wegweisenden Gedanken Schleiermachers. So betont Lutz, hierin auch Asts Lehre aufnehmend, den Wechselgang zwischen der Erhellung der größeren Zusammenhänge aus der Erkenntnis des Einzelnen und der Beleuchtung des Einzelnen aus der Erfassung des Totalsinnes heraus. Von der Herausarbeitung des Zusammenhanges der untergeordneten Teile und ihrer Intention gilt es zur Ergründung der Hauptrichtung einer Rede oder Schrift vorzudringen, die dann erst den Bau und die Bildung des Ganzen und ihre Oekonomie zu erkennen gestattet. Auch wo der Autor nicht selbst eine solche Richtung ausspricht oder andeutet, suchen wir nach ihr; Lutz bezeichnet es mit Recht als ein natürliches Bedürfnis eine Direktion zu haben im Auslegen, die sich durch das Ganze hindurchzieht[3]. Vieles wird erst Hypothese sein müssen und sich erst allmählich in Wissen verwandeln können; welches Wissen uns dabei zu Hilfe kommen kann und muß, sahen wir schon. Wie sein Vorgänger Germar, so legt auch er Wert auf das Zusammenspiel der verschiedenen Interpretationsmittel; keins wird ungestraft ausgeschaltet oder vernachlässigt. Lutz betont sehr fein und richtig das „Fließende" der einzelnen Momente in der Auslegung[4]: jedes wird durch das andere ergänzt, verbessert und geklärt, immer fester wird so mit der Harmonie der Erklärungsprinzipien die Bestimmung im Ganzen. Lutz hat, an ein Wort von Schleiermacher anknüpfend, der eigentümlichen Begeisterung gedacht, die die Uebung der Auslegungs-

[1] Bibl. Herm. § 8. [2] Bibl. Herm. S. 44 ff.

[3] Bibl. Herm, S. 47. So kann Lutz (mit einer Wendung gegen die immer stärker werdende Scheidung vom A. T. u. N. T.) der bibl. Hermeneutik die Aufgabe stellen, gerade die Einheit der ganzen Bibel und ihrer Auslegung zu zeichnen (a. a. O. S. 14). — Vgl. auch die sicherlich großzügige in ihrer Art an J. T. Beck und von Hofmann erinnerende heilsgeschichtliche Konstruktion in dem zweiten Teil der Bibl. Dogm. (in der Dreigliederung: Entwicklung bis zum histor. Eintreten des Prinzipes und zum Anfang der Erfüllung, Eintreten derselben, Vollendung).

[4] Bibl. Herm. S. 50 f.

Digitized by Google

kunst mit sich bringe, und ausdrücklich ihre — man beachte diese Wendung! — „humanisierende" Kraft gerühmt[1].

Man merkt dieser Lehre an, daß ihr Urheber auf der einen Seite die Tradition der hermeneutischen Theorieentwicklung in sich trug, auf der anderen Seite eine gewisse Distanz wahrt, die die geistige Eigentümlichkeit seiner Lehre bedingt. In vielem hat sich sein Schüler Immer an Lutz angeschlossen, dessen Lehre aber in diesem Zusammenhang von uns nicht mehr ausführlicher betrachtet werden kann[2]. Wir sahen schon,

[1] „Sich der Fähigkeit bewußt zu sein, in die inwendigen geistigen Bewegungen eines Andern einzudringen und dieselben sich anzueignen, ist großartig und erhebend. Aus der dargestellten Aufgabe ist auch das Humanitätsprinzip in der Auslegung erkennbar und die humanisierende Kraft desselben. Nichts Menschliches bleibt fremd. Die Humanisierung ist das, daß die menschliche Natur durch Austausch des innern Lebens und Vervollkommnung der menschlichen Gedanken und Gefühle die Blüte des menschlichen Lebens hervorbringt" ... (Bibl. Herm. S. 41).

[2] Charakteristisch für die hermeneutische Lehre Immers (siehe oben S. 319 Anm. 1) ist das deutliche Bewußtsein von der Schwierigkeit der genaueren Bestimmung des Verhältnisses von religiösem Interesse und wissenschaftlicher Aufgabe beim Ausleger. Der Schüler Lutz' (vgl. über ihn Pr. RE. Bd. IX, S. 684) scheidet Ausdruck und Geist der biblischen Schriften; im ersteren will er Zeitlichgebundenes, im letzteren Ueberzeitliches erkennen. (Leib — Seele-Vergleich. Herm. S. 26.) Der Ausdruck — der faktisch natürlich aus dem Gedanken folgt — ist nach ihm für das Verständnis das Primäre. Darum ist für das Verständnis des Ausdrucks an den Regeln der allgemeinen Hermeneutik festzuhalten, während die Erkenntnis ihres spezifischen Geistes, also ihre Eigentümlichkeit — sie ist Urkunde der Offenbarung (vgl. dazu Herm. S. 23) — besondere Mittel erfordert (S. 81, S. 272 ff.). Das letztere verkennen die Vertreter der grammatisch-historischen Richtung (welch letztere Immer mit Recht mit der rationalistischen Auslegung gleichzusetzen warnt), die einseitig betrieben ebenso gefährlich ist wie die spiritualistische (pneumatische), die gleich jener aber durchaus ein Richtiges enthält (S. 70 ff.). Bezüglich der Stellung des Interpreten zum Objekt weist Immer ebenso die Bindung an Symbole zurück, wie er die absolute Voraussetzungslosigkeit abweist. An die Stelle des Inspriationsglaubens soll eine Affinität des Auslegers zum Geist der Schrift — ein „Interesse der Liebe" (S. 77) ist notwendig — treten (S. 74 ff.). Das Verhältnis von allgemeiner und besonderer Auslegung ist also so zu gestalten, daß man überall von jener ausgeht, und nur, wo wirklich eine Modifikation sich nötig macht, diese anbringt. Das religiöse Verständnis soll keinen besonderen Teil der Interpretation darstellen, sondern es ist einmal „Motiv", sodann begleitet es die Forschung, ohne sich in sie einmischen zu dürfen — wissenschaftliche und religiöse Funktion sind nach Herm. S. 282, 287 reinlich auseinanderzuhalten — wie diese dem reli-

Digitized by Google

früher, daß heute schon auch auf Lutz selbst in der Erörterung hermeneutischer Probleme zurückgegriffen wird.

13. Die hermeneutische Lehre Wilkes.

Auf einer breiten Basis baut sich die hermeneutische Lehre Chr. Gottl. Wilkes[1] auf. Niemand, der die wohldokumentierte und übersichtlich unter leitende Gesichtspunkte geordnete Darstellung der Hermeneutik des Neuen Testamentes durchstudiert, die der Verfasser 1843/44 in zwei Bänden erscheinen ließ, wird es für möglich halten, daß ebenderselbe Chr. Gottl. Wilke nur ein Jahrzehnt später (1853) die Bearbeitung einer — katholischen Hermeneutik der Oeffentlichkeit übergab[2], in der er, ohne übrigens ausdrücklich seiner früheren

giösen Glauben sein Recht lassen soll, schließlich „vermittelt" es die Resultate der Wissenschaft mit seinem Interesse. Das letztere ist es, was Immers das theologische Verständnis der hl. Schrift nennt. Es berührt sich mit der Hermeneutik J. T. Becks, wenn nicht die theoretischen Vorstellungen, sondern die praktische Stellung (die „ethische Beschaffenheit des Individuums" S. 288) als das Entscheidende dabei hervorgehoben wird. „So wie der Glaube, in welchem Andacht und Gedanke noch eins sind, sich zum Denken und Verstehen-wollen entäußert, so kehrt in der gesunden Seele das Verstehen und Begreifen in die Einheit des wissenschaftlich vermittelten Glaubens zurück." (S. 290.) — Wie in seiner Gesamttheologie (vgl. die Theologie des N. T. 1877), wo ihm übrigens seine vermittelnde Stellung manche Schwierigkeiten bereitet hat, so hat der Schweizer Theologe, der Schleiermacher und Hegel hörte, aber auch Lutz' Schüler war, in seiner Hermeneutik, in einer eindringenden Erörterung der Einzelprobleme zu einer Versöhnung der widerstrebenden Forderungen zu gelangen versucht.

[1] Christian Gottlob Wilke (1786—1854) studiert in Leipzig Philosophie und Theologie, wirkt dann als Feldprediger und Pfarrer in Sachsen bis 1838, um sich dann ganz seinen biblischen Studien zu widmen. Nachdem ein Schriftchen „Kann ein protest. Christ mit gutem Gewissen zur röm.-kath. Kirche übertreten?" 1845 den Uebertritt angekündigt, vollzog ihn Wilke ein Jahr später. Er hat dann in Würzburg gelebt und im Sinn seines neuen Glaubens literarisch gewirkt. ADB Bd. 43, S. 235 f.

[2] Der bezeichnende Titel lautet: „Biblische Hermeneutik nach katholischen Grundsätzen in streng systematischem Zusammenhange und unter Berücksichtigung der neuesten approbierten hermeneutischen Lehrbücher, insbesondere der Lib. I. II. De interpretatione scriptur. Sacr. des Rev. P. Fr. Xav. Patritius S. J." und ist — „ehrfurchtsvollst und submissest" — dem Bischof von Würzburg gewidmet.

Wir merken im folgenden die veränderten Auffassungen Wilkes nur an. Der Verf. bezieht sich mit keinem Wort auf seine frühere Publikation. Schon die Einteilung und der Aufbau sind völlig verändert.

Digitized by Google

Arbeit zu gedenken, so ungefähr das genaue Gegenteil von dem lehrt, was in seinen früheren Schriften [1] zu lesen ist [2]. Der Wilke, der aus dieser Bearbeitung spricht, gehört nicht mehr in unsern Zusammenhang, um so mehr aber der Autor der früheren Schrift, die nach den Worten ihres Urhebers, „nicht auf einem nach einseitigen Maximen, entweder mit der tiefsinnigen und mystisch frommen oder mit der rationalistischen und ungläubigen, oder orthodoxen und symbolischen Exegese abgeschlossenen Vertrage beruht, sondern am Leitfaden der Methode, welche analytisch und synthetisch zugleich ist, vorbereitend, begründend Resultate entwickelt, die auf unbefangene Untersuchung gestützt sind“ [3]. Es ist charakteristisch, daß dieses Werk, das zweifellos einen Höhepunkt in der Entwicklung der grammatisch-historischen Richtung in der hermeneutischen Theorie um die Jahrhundertmitte darstellt, nicht aus dem Kreise der Schüler Schleiermachers hervorgegangen ist; trotzdem führt es fraglos manche Intentionen Schleiermachers fort. Während in der Philologie dem Meister in seinem Schüler Boeckh ein wirklicher Erbe erstand, dessen Verstehenslehre mehr war als eine äußere Anordnung und Gruppierung der durch Schleiermacher entwickelten Gedanken und Anregungen: eine hermeneutische Prinzipienlehre, in der die letzten und abstraktesten Grundsätze der Theorie mit dem empirischen Material und den unmittelbar aus ihm entnommenen Regeln in eine organische Verbindung gesetzt waren, — ist in der Theologie dem Manne, der vielleicht in mancher Hinsicht für sie befähigt war, diese Verbindung nicht gelungen. Chr. Gottl. Wilkes systematische Kraft, seine philosophische Begabung und seine außerordentliche philologische Schulung, sind nicht in dem Maße miteinander verschmolzen, daß eine wirklich epochemachende Leistung auf hermeneutischem Gebiet daraus hervorgegangen

[1] Erwähnt seien seine Untersuchungen; Der Urevangelist (Priorität des Markusevangeliums) (1838) und die neutest. Rhetorik (1842/43), dazu der populäre Auszug aus der Hermeneutik (Anweisung für Schullehrer die hl. Schrift auszulegen 1844).

[2] Niemand wird aber verkennen, welch gewaltige Summe von Fleiß und Scharfsinn auf die Ausarbeitung dieses Werkes gewendet sind, das als Ganzes zweifellos eine ebenso imponierende Leistung darstellt, wie es eine Fülle von bedeutsamen Detailausführungen und -beobachtungen einschließt.

[3] Vorwort S. V.

Digitized by Google

wäre. Wilke ist sie schuldig geblieben. Vielleicht ist die Persönlichkeit, die dahinter stand, nicht stark genug gewesen, eine solche Leistung entstehen zu lassen; der eigentümliche Bruch, der durch dieses Leben geht, könnte eine solche Vermutung stützen. Das im Vordergrund stehende Interesse Wilkes ist das philologische im engeren Verstande dieses Wortes.

In der großen Auseinandersetzung, die sich in der Auslegungstheorie durch die ersten Jahrzehnte des vergangenen Jahrhunderts hinzieht, würde sein Werk auf die Seite der Richtung zu stellen sein, die wir heute als die unterlegene ansehen. Aber ich habe in der Einleitung zu zeigen versucht, wie trotz aller Verirrung und Einseitigkeit im einzelnen hier das Fundament gelegt worden ist und die Voraussetzungen geschaffen wurden, die nie mehr verlassen werden konnten, an die selbst die Gegner sich gebunden erklärten. Wenn demgegenüber von den Vertretern einer „pneumatischen" Auslegung notwendige und lebendige Impulse gegeben wurden, die die Hermeneutik der hl. Schrift vielleicht vor Erstarrung und Abfall von ihrer eigensten Bestimmung bewahrt haben, so ist doch darauf hinzuweisen, daß ihre Lehren insgesamt von größerer Bedeutung für die Klärung und Ausbildung dogmatischer Grundlehren, für die praktische Belebung des religiösen Sinnes und Interesses gewesen sind, als für den Ausbau und die Durchbildung der hermeneutischen Theorie. Wenn von einem inneren Zusammenhang der theologischen Theorie mit der allgemeinen Lehre vom Verstehen für diese Zeit gesprochen werden kann und für die Folgezeit sollte gesprochen werden können, so sind die Möglichkeiten dafür durch die Arbeiten eben der Richtung geschaffen worden, der wir die Hermeneutik Wilkes beizählen.

Wenn philosophisches Interesse und philosophische Begabung Wilke in höherem Grade als irgend einen Theoretiker seit Schleiermacher befähigten den inneren Zusammenhang der Hauptgesichtspunkte, die für die Lehre vom Auslegen maßgebend sein müssen, herauszuarbeiten, so können wir in der hervorragenden philologischen Grundierung seiner Arbeit eine Art Gegengewicht dazu erblicken. Er hat selbst den Zusammenhang, in den er seine Arbeit gestellt sehen wollte, stark betont: charakteristisch ist die Widmung seines hermeneutischen Hauptwerks an den Meister der „neutesta-

Digitized by Google

mentlichen Philologie", wie dieser selbst lieber statt „Grammatik" sagte, an Winer, charakteristisch die ausführliche und sehr sympathische Darstellung der Leistungen Ernestis[1] und Semlers, — den Schriften Keils steht er etwas reservierter, wenn auch nicht ohne Anerkennung gegenüber[2] —, die hohe Bewertung von C. D Becks Arbeiten und die Kühle gegenüber den bekannten Lehrbüchern von Lücke bis Klausen, — Lutz konnte er nicht kennen, da dessen Werk posthum erschien[3]. Einen Augenblick wollen wir bei seiner Würdigung Schleiermachers stehen bleiben. Wilke tadelt an dem Werke des großen Theologen die nach seiner Meinung nicht gerechtfertigte Zweiteilung, die Zuteilung von Aufgaben, die der Auslegung nicht wesentlich zugehören, einen Mangel an sicheren und begründeten Resultaten, vor allem aber — und dieser Vorwurf trifft das gesamte hermeneutische Schrifttum — den mangelnden Zusammenhang zwischen den allgemeinen Prinzipien und den Einzelbestimmungen. Wilke spricht damit zugleich seine Anschauungen über diesen Zusammenhang aus. Es liegt, so sagt er, in der Idee der Wissenschaft das Doppelte, daß sie sich einerseits in Gehalt ausbreite, und andrerseits, daß die Synthesis ihres Inhalts durch die nicht etwa vorausgeschickte, sondern beihergehende Analyse des Prinzips bestimmt und geregelt werde, oder was dasselbe ist, daß die Ausbreitung in den Gehalt zugleich Rückkehr in das Prinzip sei[4]. Die Ausbreitung in den Gehalt ist natürlich für die Hermeneutik besonders wichtig, denn abstrakte Grundsätze taugen wenig für

[1] Vgl. die charakteristische Einschränkung des Lobes a. a. O. S. 12: Ernestis Exegese sei zuweilen eine empirisch-grammatische gewesen („nach dem gemeinen grammatischen Empirismus") und seine Schüler seien ihm darin gefolgt, mechanisch und ohne in den Geist der Sprache und der Schriftsteller einzudringen. Diese Abwehr des so ausgesprochen philologisch eingestellten Forschers gegen alle einseitige und oberflächliche Anwendung des Prinzips ist bezeichnend.

[2] S. auch Herm. S. 79.

[3] Interessant ist mit diesen Würdigungen das spätere Urteil (B. H. S. 12 ff. bes. 16) zu vergleichen. Vgl. bes. die starke Berücksichtigung der katholischen herm. Literatur und die Feststellung, die protest. hist.-gramm. Herm. nehme keine Weissagung im A. T. auf Christus an und wolle nichts von Typen wissen (S. 17), sowie die Kritik am Rationalismus, der die Schuld am Erkalten des herm. Interesses im Protestantismus trage. (Dazu unten S. 341 Anm. 2).

[4] Herm. S. 15. Vgl. auch Vorrede.

Digitized by Google

die praktische Anwendung. Die geforderte Analysis hat die Wissenschaftslehre zu leisten, — Wilke verweist in diesem Zusammenhang auf Hegels uud Schleiermachers Systeme. Organischen Zusammenhang fordert er für die einzelnen Teile des hermeneutischen Lehrgebäudes.

Seine Hermeneutik selbst ist deduktiv angelegt; more geometrico sehen wir die jeweils möglichen Konsequenzen und Teilprobleme abgeleitet[1]. Die dadurch drohende — und von Wilke, wie wir sahen, ja selbst bekämpfte — Gefahr der Kluft zwischen Allgemeinstem und Einzelnem erscheint hier einigermaßen gebannt durch die reiche Dokumentierung und Kasuistik.

In zwei Teile zerfällt Wilke die Hermeneutik[2], die nach ihm die „idea boni interpretis“ [3] darstellen soll: in Grundlehre und Methodenlehre[4]. Die Methodenlehre wieder, der die Aufstellung der Regeln obliegt, für die die Grundlehre die Gründe entwickelt, erscheint geteilt in die Heuristik als Methode der Sinneserforschung und Exegetik als Methode der Sinnesdarlegung[5]. Die Grundlehre, die uns hier besonders zu interessieren hat, ist, wie Wilke selbst sagt, nichts anderes als die Erörterung des hermeneutischen Prinzips.

[1] Für die systematische Form fordert Wilke (a. a. O. S. 13 ff.) erstens Einfachheit und Homogeneität der Teile, zweitens Strenge des Zusammenhangs. Diese letztere erfordert Rückführung des den Inhalt ausmachenden Besonderen einer Schrift auf Prinzipien, und Einschiebung von Mittelgliedern zwischen die mit Stoff sich mischenden Sätze, damit das Allgemeine am Besonderen in stetigem Gange sich entwickele (a. a. O. S. 15). — Zur deduktiven Form vgl. auch B. H. S. 305.

[2] Wilke betont den Zusammenhang, in dem die Auslegung mit der Kritik steht. Er erinnert an die Regel: interpretationem praecedat emendata lectio (Einl. S. 2 f.). Eine Art Wechselwirkung soll gelten; wie die Kritik der Auslegung ihre Texte bereitet, so muß diese sie unterstützen bei der Scheidung von Richtigem und Unrichtigem.

[3] So nach Joh. Conr. Dannhauers Idea boni interpretis et malitiosi calumniatoris 1630.

[4] Die spätere Bearbeitung (von uns als B. H. zitiert) gliedert ebenfalls den Stoff in zwei Teile: I. Vorerörterungen, nämlich 1. Arten und Formen des Schriftsinns im Allgemeinen, 2. Prinzip der katholischen Schriftauslegung, 3. Vorausgesetzte Kenntnisse, Fähigkeiten und Tätigkeiten (Sprach- und Realkenntnisse, Logik und hermeneutisches Gefühl), 4. Hilfsmittel. — II. Regeln der Auslegung, 1. Grammatisches, 2. Lexikalisches, 3. Rhetorisches, 4. Logisches, 5. Didaktisches.

[5] In der B. H. läßt Wilke die Sinnesdarlegung nicht als selbständigen Teil der Herm. gelten, sondern verweist sie in den Anhang (S. 19 u. 617 ff.).

Digitized by Google

Auch sie gliedert er in zwei Abschnitte. Der erste, allgemeine entwickelt den Begriff der Auslegung und die Grundlinien der Konstruktion der Rede, der zweite bringt, die Methodenlehre vorbereitend, die Anwendung auf das besondere Objekt.

Wir wenden uns nun den wichtigen Problemen der Grundlehre zu. Diese erörtert vor allem vier Punkte: die Frage der Auslegbarkeit samt ihren Bedingungen, die für die Ableitung der Auslegungsregeln wichtigen Gesetze der Redekonstruktion, die Auslegung — so drückt es Wilke aus —, sofern sie ein Bewußtsein um den Sinn des Wortverfassers in anderen möglich macht, und schließlich die aus der Tatsache der Redekonstruktion folgenden Bedingungen der Auslegung[1]. Die Grundbedingung für die Auslegbarkeit einer Schrift ist Einheit für den Verstand, und zwar in sprachlicher und logischer Hinsicht. Die erste Voraussetzung dafür muß die Abfassung der Schrift in einer wirklichen — „toten" oder lebendigen —, nach lexikalischen und grammatischen Regeln konstruierten Sprache sein. Eine willkürlich gebrauchte oder eine veränderte Sprache würde ein Verstehen unmöglich machen. Das soll nicht Modifikationen des allgemeinen Sprachgebrauchs und partielle Veränderungen ausschließen, aber diese Modifikationen müssen, wie Wilke sagt, den Grund ihrer Erkennbarkeit in der durch die Sprache bestimmten Urbedeutung haben, müssen also als Freiheiten oder Anomalien kenntlich sein. Die zweite Voraussetzung besteht darin, daß die zu einem Satz zusammengefügten Worte jedes nur eine Bedeutung haben, um der Einsinnigkeit des Satzes willen[2]. Auch die sog. Dilogie bedingt hierin keine Ausnahme, da auch sie von einer allgemeinen Auffassung der Satzganzheit ausgeht, bzw. als gewollt auch nur nach den allgemeinen Regeln erkennbar ist[3]. Das dritte ist die Beziehung der

[1] Herm. S. 19.

[2] Vgl. auch S. 82 f. 84 f. und dazu die Ausführungen B. H. S. 21 ff. über den Sinn und seine Modifikationen. Hier wird nun ein Wortsinn und ein (typisch-)mystischer Sinn unterschieden (S. 24). Seiner Geschichte, Auffindung und Abgrenzung werden ausführliche Erörterungen gewidmet. An der Einsinnigkeit des Literalsinnes wird festgehalten (S. 35 ff.).

[3] Ausdrücklich wird die Einheit des Satzes der mystischen Verdoppelung gegenüber verteidigt. Auch beim Tropus ist die Unterordnung des vermittelnden zweifachen Sinnes unter einen des Kontextes festzuhalten (§ 44, 45). — Dazu ist wieder B. H. S. 24 ff. zu vgl.

Digitized by Google

eine Satzeinheit bildenden Worteinheit auf einen Gegenstand, Vorstellungen etwa, das vierte schließlich Beziehbarkeit der das Ganze einer Rede bildenden Sätze aufeinander —, zwei logische Voraussetzungen, die für die postulierte „Einheit für den Verstand" Bedingung sein sollen [1].

Aus dem Satze von der Einheit, die alle Auslegung erst ermöglicht, und deren Natur wir uns eben zu verdeutlichen suchten, folgen nun eine Anzahl von Bestimmungen, die Wilke, der streng more geometrico vorgeht, in vier „Folgesätzen" zusammenfaßt. Der erste schließt eine originelle und bedeutsame hermeneutische Beobachtung ein. Er besagt nämlich, daß die Auslegbarkeit einer Schrift gerade auf dem beruht, was der Verfasser nicht selbst hervorbringt, sondern auf „unwillkürlich" in seine Produktion eintretenden und in ihr sich individualisierenden Momenten. Es ist also gleichsam ein Rahmen vorhanden, in den das individuell Bedingte, die freie Hervorbringung eingespannt erscheint, und das ist das Gerüst oder Gerippe für das ansetzende Verständnis. Die logischen und psychologischen Gesetze, an die Redner und Hörer, Schriftsteller und Leser gleichermaßen gebunden sind, ermöglichen die Beziehung zwischen beiden [2]. Der zweite Satz behauptet die Identität von Verstehen und Sinnerfassung [3]. Das Vorhandensein von Sinn im Gedankenausdruck ist Voraussetzung für alles Verstehen; das in Worten und Sätzen Gemeinte ist als Ganzes, wie wir sahen, nur erfaßbar, wenn eine Beziehbarkeit zwischen diesen besteht. Die Sinnhaftigkeit besteht also in der „Meinung" und Beziehbarkeit; sie stellen das „Formellvernünftige", wie Wilke sagt, dar. Er macht mit Recht darauf aufmerksam, daß in Wirklichkeit ja immer ein Bestimmtes gemeint ist und eine bestimmte, konkrete Beziehung besteht, aber die abstrakte Regel für Sinnhaftigkeit überhaupt gilt eben doch für alles individuelle, konkrete Verstehen. Der Ausdruck, so sagt Wilke, muß einen Sinn haben.

Sehr scharfsinnig weist der dritte Satz nach, daß die Grundforderung von der Sinneinheit deshalb, weil sie nicht so sehr auf die konkrete, als auf die abstrakte Rede schlechthin

[1] Herm. S. 23 f.

[2] Herm. S. 25/26. Vgl. dazu die späteren Ausführungen B. H. S. 170 ff. und unten S. 347 f. sowie Das Verstehen I, S. 261.

[3] Herm. § 10.

Digitized by Google

sich beziehe, also nicht methodische Norm für die Auslegung, sondern Merkmal der Auslegbarkeit sei, — daß sie deshalb nicht das Prinzip der Interpretation selbst sein könne, sondern nur die Grundvoraussetzung für alle solche[1]. Im vierten Satz wird festgestellt, daß die in dem Grundsatz ausgesprochene Bindung des Autors an die grammatischen Regeln der Rekonstruktion für die Auslegung insofern eine negative Orientierung bedeute, als diese niemals auf eine diesen Regeln widersprechende Interpretation abkommen dürfe. Uebrigens ist die Freiheit gegenüber den gegebenen Formen für den Schriftsteller selbst im Bereich des Lexikalischen (Wortwahl) größer, als etwa im Grammatischen; während im ersteren Fall der Betätigung der Einbildungskraft Raum gelassen ist, bindet im zweiten die Strenge des Gedankens, wie Wilke sagt[2]. Damit wäre das Wichtigste zur Frage der Auslegbarkeit erörtert.

Unsere Aufmerksamkeit hat sich nun der Konstruktion der Rede zuzuwenden, die ausgelegt werden soll. Wilke legt die Unterscheidung zwischen Form (Art) und Materie (Gegenstand) der Rede zugrunde und trennt an der Form wieder das Objektive, das durch den Gegenstand Gegebene, und Subjektives, durch die persönliche Eigenart des Verfassers Bedingtes. Er verfolgt bis ins einzelne das Verhältnis der Worte zu den Sachen, die verschiedenen Kategorien desselben, auf höherer Stufe die parallele Beziehung des Subjekts zum Prädikat im Satze, und schließlich das Verhältnis von Gegenstand und Rede im großen, das nach Wilke, wie die beiden niederen Stufen dieses Verhältnisses, als eine vom Subjekt ausgehende Bestimmung über das Objekt zu denken ist. Der Verbindung der Worte zu einem Satz unter einem leitenden Gedanken entspricht die Verbindung der Sätze zur Rede im großen[3]. Hier wie dort enthält das Objektive, der Gegenstand, von vornherein bestimmte Möglichkeiten, Gedanken, die der Sache nach vorhanden sind, in der Rede zur Entwicklung zu bringen. Hier wie dort wird die Wahl des Ausdrucks neben der Rücksicht auf das objektive Verhältnis zum Gegenstand durch subjektive Momente: Sprachkenntnis und -Gewandtheit, Affekt modifiziert: das Rhetorische wird so wichtig für die Er-

[1] Herm. § 11. [2] Vgl. Herm. S. 35. [3] Herm. § 15.

Digitized by Google

kenntnis der besonderen Gefühle und Zwecke der Redenden [1].

Nicht nur die Fassung des Ausdrucks, sondern auch die Wahl des Gegenstands einer Rede aber wird durch die Rücksicht auf die Natur des Publikums bestimmt werden, für das man schreibt. Wilke weist in sehr interessanter Weise nach, welche Verschiedenheiten dadurch bedingt werden: im quantitativen und qualitativen Gebrauch der Worte, auch in der Anlage des Ganzen, denn der literarische Charakter der Aeußerung wird ja dadurch mitbestimmt: ob Brief oder Abhandlung, und das hat wieder wichtige Folgen und Rückwirkungen [2].

Das individuelle, oder wie Wilke sagt, das subjektive Moment in der Rede, wird von ihm in einiger Abhängigkeit von Schleiermacher, der gerade im Bereich der psychologischen Interpretation nun einmal wegweisend ist, aber nicht ohne Originalität betrachtet. Besonders das unbewußt in dem Redenden Wirkende muß beachtet werden [3]. Im Denken, Vorstellen und Begehren kommt der Charakter des Menschen zum Ausdruck, der so auch auf die vielfach in objektiven Bedingungen gegründeten Produktionen seine Wirkung üben wird. Die Bedeutung der Funktion und des gegenseitigen Verhältnisses von Verstand und Einbildungskraft betrachteten wir schon. Die persönliche Diktion, der Stil eines Schriftstellers wie die Handschrift hat seine Wurzeln in diesem individuellen Charakter. Ich hebe, als besonders fein, die Erörterung unseres Theologen über die Entwicklung der inneren Gedankenarbeit im Autor während des Darstellungsprozesses hervor, die besonders auch der Tätigkeit der im Unterbewußtsein wirkenden Einbildungskraft gedenkt. Der Fortschritt der Produktion im Wechsel der Assoziationen und in der Wechselwirkung des Gefühls mit der Vorstellung wird so deutlich [4].

Wir erkannten, daß, wie stark immer die Subjektivität des Redenden, der Gegenstand wirken mögen, die Rede in ge-

[1] Alle diese Momente erfahren in der B. H. später eine sehr eingehende und reich illustrierte Behandlung; vgl. dort bes. den II. Teil. Die Abschn. über die Konstruktion und das Rhetorische sind besonders hervorzuheben. Auf Einzelnes können wir hier nicht eingehen.

[2] Vgl. auch § 18. [3] Herm. S. 35. Vgl. dazu bes. Das Verstehen I, S. 138 ff.

[4] Herm. § 19.

Digitized by Google

wisse feste Denkformen eintreten müsse, die dann in den Modifikationen des Redebaus ihren Ausdruck finden. Dies ist, so sagt Wilke, die Gewalt, die die Rede bei der Bestimmung, die sie hat, dem Hörer oder Leser verständlich zu sein, über die Gedanken des in der Redebildung begriffenen Verfassers übt[1]. Das Setzen, also das Affirmieren, Vergleichen und Unterscheiden, Limitieren und Restringieren, das Gegensetzen und das Begründen sind solche Denkformen, die auch der Alltagsrede ihren logischen Nexus verleihen. Dadurch erläutert sich nun aber die Rede selbst, sie weist auf das zu Trennende und zu Verbindende schon selbst hin[2].

Damit wären wir bei der Auslegung selbst. Auch Wilke fragt, welche Arten von Ausdruck denn eine Anweisung zum Verstehen notwendig machen. Wo alles deutlich ist — in einer fremden Sprache z. B. — bedarf es wohl einer Uebersetzung, aber keiner Auslegung. Wo Deutlichkeit aber nicht vorhanden und Mißverstand zu besorgen ist, da wird und da muß, wie Wilke in Schleiermachers Spuren ausführt, eine Auslegung eintreten[3].

Die Auslegung selbst aber besteht nach der Definition Wilkes in einem Doppelten: im Verständlichmachen des Ausdrucks und in dem Nachweis, daß das als Verdeutlichung Gebotene das vom Verfasser Gemeinte sei[4]. Ihre Aufgabe ist bekanntlich vielfach, so von Fr. A. Wolf und Keil, so gefaßt worden, daß sie dieselbe Reihe von Gefühlen, Darstellungen und Gedanken in uns erwecken solle, die im Autor bei der Abfassung seines Werkes lebendig waren. Dagegen wendet sich Wilke in einem Abschnitt: Was gibt die Auslegung aus der Seele des Schriftstellers wieder? Ich halte ihn für bemerkenswert durch seinen antipsychologistischen Charakter. Wilke hebt hervor, daß der Leser sich an den Ausdruck zu halten habe, und daß dieser, als in sich bestimmt, seinem Sinne nach sehr wohl aufgefaßt werden könne ohne die Erneuerung der Gemütsbewe-

[1] Herm. S. 39.

[2] Die gedankenreichen Ausführungen der B. H. hierzu (S. 463 ff.) gehen von der Scheidung des Formell- vom Materiell-Logischen aus (Denkformen und Logisches als Inhalt der auszulegenden Schrift): „Was nach (logischen) Denkgesetzen erzeugt ist, das ist diesen Denkgesetzen gemäß aufzufassen") (S. 487).

[3] Vgl. die Erörterung über „dunkle" und „schwierige" Stellen §§ 22—24.

[4] Herm. § 25.

Digitized by Google

gung. Der Hörer wird sehr oft die Worte eines Redners verstehen ohne das Gleiche dabei zu empfinden wie dieser[1]. Wilke wendet sich damit gegen die Tendenz der historischen Richtung, die Bestimmung der Interpretation allzu psychologisch zu halten. Es handelt sich dabei um die Theorie, denn in praxi dürften wohl gerade die historisch-grammatischen Exegeten kaum sehr stark psychologisiert haben. Immerhin ist es natürlich kein Zufall, daß Wilke mit seiner Neigung zur Betonung des Sprachlichen im weitesten Sinne (gegenüber dem Spezifisch-Theologischen) gerade der objektiven Interpretation das Wort redet. Er wendet übrigens gegen die „Nachbildungstheorien" des weiteren ein, daß ja in Wahrheit gar nicht notwendig sei die gleichen Vorstellungen zu denken, die der Autor gedacht habe. Wie, wenn dieser mehr als zum Ausdruck gekommen ist, dabei empfand? Oder sich bei anderem vielleicht gar nichts oder nur Undeutliches gedacht hat? Vielfach wird es sogar so gewesen sein müssen, etwa, wenn es sich um mystische und symbolische Reden handelt.

Unter Auslegung ist vielfach die bloße Zurückführung auf Begriffe verstanden worden[2]. Demgegenüber ist zu betonen, daß der Interpret das absichtlich Dunkle und Unbestimmte von dem unabsichtlich Undeutlichen zu scheiden hat, und daß er bei dem von ihm durchgeführten Ersatz des Anschaulich-Konkreten durch Abstraktes nicht das Eigentümliche verloren gehen lassen darf. Die Norm für die Verdeutlichung, sagt Wilke, muß immer in den gegebenen Worten des Verfassers enthalten sein[3]. An ihnen hat der Ausleger sich so zu orientieren, daß in dem Ergebnis seiner Interpretation nichts enthalten ist, was nicht virtuell und implizit in diesen Worten steckt, — dieses aber auch wirklich in der Explikation zum Ausdruck kommt.

Zum Verstehen rechnet Wilke auch das, was er Erklären und Verdeutlichen nennt. Erklärung ist die Auffassung einer Sache als eines Besonderen, als eines von andern unterscheidbaren Dinges, Verdeutlichungen hingegen bestehen in der Hervorhebung des individuellen Merkmals; sie sind also mehr analytisch. Man wird, wenn sich das Erklären auf die Sache, von der die Rede ist, an sich bezieht, von Sacherklärung, wenn

[1] Herm. S. 48. [2] Herm. § 27. [3] Herm. S. 50.

Digitized by Google

das Verdeutlichen sich auf Begriffszerlegung bezieht, von logischer Analysis sprechen. Wie die Bestimmung der differentia specifica für das Verständnis eines Wortes durchaus nicht immer notwendig ist, so, meint Wilke, ist die Sacherklärung auch nicht überall vonnöten, sondern nur dort, wo sie uns helfen kann die Meinung des Redenden zu erfassen.

Notwendig aber muß die Auslegung eine von der Grammatik bestimmte Operation sein, denn die Worte des auszulegenden Schriftwerkes geben entweder direkt und deutlich ihren Sinn, oder sie tun dies nicht und dann bleiben sie doch immer das Objekt der Auslegung, außerdem aber darf ja, wie wir sehen, keine dem Lexikalisch-Syntaktischen widersprechende Interpretation zugelasen werden [1]. In diesem Zusammenhang nun entwickelt Wilke das hermeneutische Gesetz, das besagt, daß der Kontext eine Wortbedeutung notwendig zu einem bestimmten Sinn determiniere, die Möglichkeit dieses Sinnes aber in der Bedeutung des Wortes enthalten sein müsse [2]. Von den Erläuterungen, die er zu der Lehre vom Objekt der Auslegung gibt, hebe ich besonders diejenigen hervor, die das „materielle" Objekt, das schriftstellerische Produkt, im Gegensatz zum formellen, dem produzierenden Charakter, angehen. Man hat neben der Betrachtung des logischen Verhältnisses der Redeteile und des rhetorischen Ausdrucks die Rede als Ganzes ins Auge zu fassen, und dabei ergeben sich wichtige Unterschiede zwischen dem Hervorbringenden und dem Auffassenden, die unser Theolog recht feinsinnig untersucht. Geleitet von seiner Grundidee entwickelt der erstere sukzessiv seine Gedanken, die in einer bald konziseren, bald weiteren Beziehung zum Thema stehen, während im letzteren nach und nach das Wissen um den Hauptinhalt sich bereichert, indes er die Auffassung der einzelnen Sätze und ihres Inhalts mit der Ordnung unter logische Gesichtspunkte zu verbinden strebt, die ihm wieder die Entwicklung und Verfolgung der Leitideen und die Scheidung des Oratorisch-Rhetorischen vom Wesentlichen ermöglicht. Der Produzierende komponiert und geht

[1] Herm. § 29.

[2] Die B. H. wendet sich später ausdrücklich gegen den Grammatizismus, der in dieser Normierung liegt, ergänzt das Formal- durch ein Materialprinzip. Siehe unten S. 350 Anm. 3.

Digitized by Google

progressiv vor, die Tätigkeit des Interpretierenden ist analytisch und regressiv [1].

Das Ziel muß jedenfalls eine Auslegung sein, die das spezielle, grammatische, logische und rhetorische Verhältnis eines Wortes und Satzes treu und vollständig auffaßt [2]. Als Mittel gelten Wilke [3]: Sprachkenntnis [4] — wer eine Sprache verstehen will, muß sie zuvor lernen, Ergründung der individuellen Ausdrucksweise des Autors; dies forderten ja auch seine Vorgänger alle, — weiter aber, und in dieser Forderung ist Wilke origineller: Beachtung des Kontextes der Rede [5], — wir sprachen früher von ihrer Konstruktion —, ferner historische und Sachkenntnisse [6], d. h. für den Bereich der inneren Anschauung wie für die äußere Wahrnehmungswelt ist die gleiche Erfahrung erfordert; die gesamte „Gegenwart" des Autors muß, soweit sie eine Beziehung zum Werk haben kann, vergegenwärtigt werden, man muß eine Kenntnis des Publikums, an das er sich richtete, der Anlässe, die es entstehen ließen, der Vorlagen, die evtl. dafür in Frage kommen, besitzen, weiter die Formen und Arten des Ausdrucks übersehen und als letztes Erfordernis über das verfügen, was Wilke hermeneutisches Gefühl [7] nennen will, psychologische Kenntnis [8]. In einer sehr interessanten Auseinandersetzung mit seinen Vorgängern in dieser Forderung präzisiert Wilke sie dahin: nicht so sehr empirisch-psychologische Durchschauung der subjektiven Zusammenhänge im einzelnen, wie sie C. D. Beck etwa versteht, sei erforderlich, sondern Psychologie im transzendentalen Sinne, Kenntnis der durchgehenden see-

[1] Herm. S. 57/58. Vgl. Das Verstehen I S. 148 ff., 158 ff. [2] Herm. § 33.

[3] Vgl. den entsprechenden Abschnitt über Kenntnisse, Fähigkeiten und Fertigkeiten des Auslegers B. H. I, III ff., S. 75 ff. [4] Vgl. B. H. S. 75—99.

[5] Die B. H. gibt Regeln zur Behandlung folgender Redeelemente: des Grammatischen, Lexikalischen, Rhetorischen, Logischen und Didaktischen (Rechtfertigung dieser Einteilung S. 178 ff., Durchführung S. 182 ff.).

[6] Vgl. B. H. S. 100—139. Die Bildung von „Schemata" wird gefordert; der Ausleger muß das, wovon die Rede, in seiner Beziehung zu einem Wirklichen sehen können: er muß sich das Wort „schematisieren" (d. h. eine Vorstellung damit verbinden).

[7] Vgl. B. H. S. 140—144. Die Forderung des logischen Denkens und psychologischen Gefühls bleibt — auch in der Begründung — wie in der früheren Schrift, — die Ausführung ist hier kürzer und abstrakter.

[8] Herm. S. 39. Vgl. dazu etwa oben S. 111 f., sowie Das Verstehen I, S. 68 f., 148 ff., 205 ff., 262.

Digitized by Google

lischen Gesetzmäßigkeit, der in jeder Seele wirkenden geistigen Prinzipien. Gegen Schleiermachers Fassung der Aufgabe, die Genesis des Werkes aus dem Leben des Autors als Entschluß und Ausführung zu begreifen, wendet er ein, daß ein solcher Zusammenhang vielfach nicht bestehe oder aber mehr in den äußeren als in den inneren psychologischen Lebensbedingungen des Urhebers zu suchen sei. Ueberdies erhalten wir daraus nur allgemeine Ergebnisse, die, wenn der Text nicht ohne die Beziehung auf die äußeren Umstände verständlich zu machen ist, herangezogen werden mögen, aber das eigentliche Wesen der psychologischen Interpretation ist vielmehr dies: das Gestaltungsprinzip ins Auge zu fassen, das, blicken wir auf das Objekt, im Akte des Schreibens zum Ausdruck kommt, die Beziehung schwer zu verstehender Worte auf geistige Kombinationsgesetze vornehmen zu können als Aufgabe des Interpretierenden, der damit in den Stand gesetzt wird, zu unterscheiden, was, wie Wilke sagt, den Operationen der Seele gemäß ist und was nicht. Das ist das hermeneutische Gefühl, das uns einmal definiert wird als die richtige Antizipation des psychologisch richtigen Urteils [1].

Die Frage nach dem Urheber des Werkes gibt Wilke auch Gelegenheit, seine Stellungnahme in der Frage nach der Autorschaft der hl. Schriften zu präzisieren. Er gibt eine entschiedene Absage an die Verbalinspiration [2]. Die neutestamentlichen Verfasser sind als die alleinigen und selbständigen Urheber ihres Wortes anzusehen [3].

Fassen wir die genannten Mittel zur Auslegung, die sich als Regeln formulieren lassen [4], zu einer allgemeinen Formel zu-

[1] Herm. S. 73. Schleiermachers Theorie der Meditation und Komposition Bd. I, S. 146 ff.

[2] Wie anders hier der Wilke der B. H. urteilt, ist aus den unten folgenden Anmerkungen zu ersehen. [3] Herm. S. 80.

[4] Die Ausarbeitung dieser Regeln später in der B. H. ist wesentlich vertieft und erweitert (II. Teil, S. 171 ff.). Die Schwierigkeit allgemeingültiger Regeln wird illustriert; die Erklärung nach Kontext, Sprachgebrauch, Gemütsstimmung, Zweck und Veranlassung der Schrift ist wichtig zu beachten, aber genau auf ihre Tragfähigkeit zu prüfen. Interessant ist besonders die Polemik gegen den Primat des Sprachgebrauchs (das Recht die hl. Schrift zu erklären ist dann das der Grammatiker, aber nicht der Kirche (S. 176)). In zweifelhaften Fällen ist zu fragen: wer hat das Recht den Bibelsinn zu bestimmen und wem ist es zuzutrauen, daß er den biblischen Sprachgebrauch am besten versteht? (S. 177).

Digitized by Google

sammen, so erhalten wir das hermeneutische Prinzip, auf das auch die Darstellung unseres Theoretikers konvergiert[1]. Es lautet: Versetze dich bei Erklärung der Schriften in das Bewußtsein der Gesetze und Bedingungen, auf denen die Konstruktion der Rede beruht[2]. Von den Gesetzen und Bedingungen selbst war oben die Rede. So ist an Stelle der psychologisierenden eine objektiv bestimmte Regel getreten. Sehr charakteristisch gibt sich Wilkes Prinzip als ein philologisch bestimmtes zu erkennen, im Gegensatz etwa zu den Theoretikern, denen die Herausarbeitung des Spezifischen der theologischen Auslegungsweise vor allem am Herzen liegt[3]. Dieses Prinzip gilt sicherlich nicht weniger für die Profanphilologie; es ist eine Regel der allgemeinen Hermeneutik[4]. Wir haben daher noch mit einem Blick die Anwendung zu betrachten, die am „historisch Gegebenen" die entwickelten Grundsätze finden[5]. Die neutestamentlichen Schriften sind ein solches historisch Gegebenes[6]. Eine Spezialhermeneutik der ein-

[1] Herm. §§ 40, 41. [2] Herm. S. 75.

[3] In der B. H. (S. 50 f. bes. 68 ff.) wird dann ein allgemeines Auslegungsprinzip angesetzt, das als rationales bezeichnet wird, und die Notwendigkeit nachgewiesen, ihm ein positives (dogmatisch-kirchliches) „entgegenzusetzen". Positiv soll es sein 1. im Gegensatz zu aller Skepsis oder Negation, 2. Setzungscharakter haben gegenüber dem Notwendigkeitscharakter des allgemeinen Prinzips. — Das positive „verträgt sich" mit dem grammatischen, wie (a. a. O. S. 69) nachgewiesen wird; die kirchliche Exegese soll den Worten nichts abpressen, was sie nicht geben wollen, und in sie nichts einlegen, was sie sich aufzunehmen weigern. Als Trost wird darauf hingewiesen, daß auch die protestantischen Interpreten sich oft genug mit Erklärungen behelfen müssen, die kontextwidrig sind. (Ebd.). — Ueber die „Grundsätze der katholischen Exegese", die in der B. H. eingeführt werden, s. u.

[4] Die Möglichkeit und Notwendigkeit einer allgemeinen Herm. hat Wilke später überhaupt nur stark eingeschränkt anerkannt (B. H. S. 5, 21). Gelegentlich ist allerdings von allgemeinen Regeln die Rede, die aus der Auslegung auch der Profanschriftsteller (Antike) zu erheben seien (S. 7 e).

[5] Herm. S. 76 ff.

[6] Die neutestamentliche Hermeneutik — und das ist ein bedeutsamer Gedanke — ist darum besonders wichtig, weil sie es ist, die überhaupt, nach Wilke, zur Aufstellung allgemeiner Auslegungsregeln führen konnte und geführt hat. Die Auslegung der klassischen Schriftwerke ist selten zu solchen allgemeinen Regeln aufgestiegen und hat andrerseits keine Veranlassung eine ausgesprochene Spezialhermeneutik aufzubauen, wie sie die Bibelwissenschaft infolge der be-

Digitized by Google

zelnen Schriften des N. T. kann es nach Wilke aber nicht geben, denn: das sog. Spezielle ist hier nur ein Individuelles, — das, „woran sich das Allgemeine, als ein bloß Abstraktes, erst konkret macht"; man kann, nach ihm, sagen, daß es sich zum Allgemeinen verhalte wie der einzelne Fall zur Regel [1]. Was die Auslegbarkeit der neutest. Schriften anlangt, so ist jedenfalls die sprachliche Bedingung dafür gegeben: der Sprachgebrauch [2] dieser Schriften beruht auf festen grammatischen Regeln, die allmählich immer genauer erforscht werden [3]. Die psychologische besteht weiter darin, daß die nach den allgemeinen psychologischen Gesetzen verstehbare Menschlichkeit der Verfasser außer allem Zweifel steht — eine These, die gegen die Inspirationstheorie und die Annahme von der Autorschaft des heiligen Geistes bei der Abfassung der hl. Schrift gerichtet ist [4]. Wie die nach bestimmten Gesetzen sich vollziehende Assoziation der Vorstellungen eine psychologische Voraussetzung des Verständnisses ist, so sieht Wilke die Selbständigkeit der Ideenassoziation durch die Annahme der Verbalinspiration gefährdet. — Auch die Einsinnigkeit der Sätze will unser Autor als eine sprachlich-psychologische

sonderen Natur ihres Objektes hervorbringen mußte. Eine genaue Belehrung über die Auslegungstheorie ist darum, wie Wilke nicht ohne Stolz betonen kann, nur aus den Expositionen der Theologen, wie diese sie beim Anbau der biblischen Hermeneutik von Zeit zu Zeit gegeben haben, zu entnehmen (a. a. O. S. 3).

[1] Herm. S. 246 f. Vgl. dazu B. H. S. 21. In allem Besonderen findet sich ein Allgemeines, das durch jenes individualisiert wird. Die wissenschaftliche Betrachtung scheidet beides und dringt vom Allgemeinen zum Besonderen hindurch. — Soweit bleibt Wilke doch dem Gedanken genereller Auslegungsgrundsätze treu.

[2] Vgl. die bedeutsamen Erörterungen über den Sprachgebrauch B. H. (S. 308 ff.), aus denen wir nur die Scheidung von Sprachgebrauch und Redegewohnheit, von Empirischem und Rationellem in der Sprache hervorheben.

[3] Herm. S. 79 ff.

[4] In der B. H. wird der Charakter der biblischen Schriften als heiliger besonders betont (S. 3). Sie enthalten „geheimnisvolle Dinge". Allerdings folgert Wilke daraus zunächst die Notwendigkeit für den Ausleger sich vor aller Art Willkür und Mißverständnis in der Interpretation zu hüten, und hält den Grundsatz von der Allgemeingültigkeit der psychol. Auslegungsgrundsätze formal aufrecht (S. 39), aber die Inspiration wird jetzt ausdrücklich gelehrt. Aus den hl. Schriften selbst kommt uns darüber Kunde, daß die hl. Schriftsteller auf Inspiration und unter Leitung des hl. Geistes geschrieben haben (S. 51).

Digitized by Google

Voraussetzung betrachtet wissen [1]. Damit soll alle Doppelheit des Sinnes, insbesondere die mystisch-verborgene Bedeutung ausgeschaltet werden [2]. Schließlich haben wir bei der neutestamentlichen Rede nicht anders als bei jeder andern einen logischen Nexus anzunehmen, durch den der Sinn bestimmt und alles erst verständlich werden kann [3]. Diese Bedingung schließt die Annahme von der Undurchdringlichkeit gewisser Aussprüche Jesu aus, gegen die Wilke — dies noch einmal als charakteristische Probe seiner Argumentation — bemerkt, diese Undurchdringlichkeit, die natürlich die Auslegbarkeit in dem geforderten Sinn unmöglich machen würde, könne nur sein: eine solche der Intension nach (Unerreichbarkeit für die Vorstellung), der Extension nach (Anwendbarkeit auf unendlich viele einzelne Fälle, wie die Gnomen) und schließlich eine durch mangelnde Bestimmung durch den Zusammenhang entstehende. Die erste Annahme schließt die Verstehbarkeit nicht aus, behauptet nur eine Perfektibilität nach Form und Ausdruck. Die zweite bedeutet nur die Statuierung der Vieldeutigkeit in der Isolation, außerhalb dem Zusammenhang. Eine den Zusammenhang vernachlässigende Auslegung wird bei aller „Ahnungsfülle" — wie oft haben die Interpreten einfache Aeußerungen in „unendliche Tiefen" verwandelt — ungründlich sein.

Natürlich hat auch die Auslegung des N. T. die allgemeinen Gesetze der Redekonstruktion zu beachten [4]. Diese erscheinen allerdings modifiziert. Der Inhalt der neutestamentlichen Schriften, hier als „Verkündigung des Reichs Gottes unter Juden und Heiden" zusammengefaßt [5], ist nicht in Form eines didaktischen Ganzen mit Prinzipien und Zweck, wie Wilke sagt, zum Ausdruck gebracht, sondern in Expositionen, die als gelegentliche zu betrachten und mit geschichtlichen Umständen verflochten sind. Wilke unterscheidet in der Darlegung dieser Verkündigung „Historisches" und „Ideales" [6]. Das letztere muß mittels geschichtlicher Forschung aus dem Anschauungs- und Erfahrungsgebiet interpretiert werden [7]. Die ideale Rede — die Rede von dem Reich Gottes als künftigem, idealem Zustand — kann [8] beschreibend und

[1] Herm. S. 82. [2] Siehe aber oben S. 341 Anm. 2 [3] Herm. S. 91 ff.
[4] Herm. S. 289 f. [5] Herm. S. 106 ff. [6] Herm. S. 106.
[7] Herm. S. 107 f. [8] Herm. S. 160 ff.

Digitized by Google

dann symbolisch, lyrisch, oder reflexiv und dann argumentierend und lehrend sein. Zu Beschaffenheit der „Konstruktion" rechnet Wilke auch die Unterordnung des Vortrags unter ein bestimmtes Thema, der die Hermeneutik gerecht zu werden hat[1]. Gerade hierin bestehen erhebliche Unterschiede unter den Schriften des N. T., je nach der literarischen Form, unter der sie abgefaßt sind. Auch das Publikum, für das geschrieben wurde, hat die Auslegung zu berücksichtigen; nach Qualität — Wilke sagt: nach Materie und Form — und Quantität wirkt nämlich diese Rücksicht auf den Vortrag[2].

Freilich, so bedeutsam die Berücksichtigung der literarischen Form der neutestamentlichen Schriften für ihre Auslegung sein mag, das Verstehen als solches richtet sich, wie Wilke ausdrücklich feststellt, auf die Kenntnis des Inhalts der einzelnen Sätze und die des logischen Verhältnisses, kraft dessen sie ein „intellektuelles Ganzes" konstituieren[3]. Darunter ist nicht in erster Linie die gewiß interessante psychologische Auffassung des Verhältnisses dieses Inhalts zum Verfasser zu verstehen, sondern die Erfassung des Inhalts als solchen und der Leitideen. Aus diesem Interesse heraus entstand auch nach Wilke die für das N. T. gebildete Auslegungswissenschaft in der christlichen Kirche[4].

Nur als eine Anwendung des allgemeinen hermeneutischen Grundsatzes von der Beziehung aufs Ganze erscheint die Forderung nach Erhebung der „christlichen Grundidee" im N. T. und der Auslegung der einzelnen Schriften im Hinblick darauf, wieweit sie nach ihrem Inhalt Anteil an dieser Idee haben[5]. Unser Autor meint, die Auslegung dieser Schriften sei dadurch gekennzeichnet, daß ihr daran liege, nicht die Meinung eines Schriftstellers, abgesehen von der Beziehung auf uns, zu ergründen, nicht um der historischen Kenntnis willen, sondern nach der etwa zugrunde liegenden Leitidee und -über-

[1] Herm. S. 189 ff. [2] Herm. S. 242.

[3] Herm. S. 279 ff. „Der Zweck des Verstehens ist also die Kenntnis vom gegebenen Inhalt" (S. 280).

[4] Herm. S. 281.

[5] Herm. S. 281, auch 309 f. — Abweisung der Glaubensanalogie S. 291. Vgl. dazu die Ausführungen der B. H. über das Doktrinelle und die darauf bezüglichen Auslegungsregeln (a. a. O. S. 507 ff.). Charakteristisch sind besonders die Erörterungen zum Begriff der Akkommodation (S. 510 f.) und über die „Allgemeingültigkeit" (S. 528 ff.).

Digitized by Google

zeugung zu suchen [1]. Also: die Hermeneutik der neutestamentlichen Schriften geht von der Voraussetzung einer Hauptidee aus, der Wahrheit zu Grunde liege [2]. Das rechtfertigt das Interesse, das, auch nach Wilke, die Interpretation beflügeln muß. Aber: das Interesse darf den Interpreten nicht veranlassen, das, was diese Schriften Christliches haben sollten, nach einem individuellen christlichen „Bewußtsein" zu bestimmen [3]. Es verstärkt sich im Hinblick auf das dauernde Auf-dem-Wege-sein der Forschung, die den Zusammenhang des „stückweis" Gegebenen mit der Grundidee immer heller ins Licht zu setzen bestrebt ist. Die Schwierigkeiten, die gerade der Auslegung des N. T. sich entgegenstellen, rechtfertigen eben darum die Ausgestaltung einer neutestamentlichen Auslegungswissenschaft [4].

Zu verwerfen sind alle Gesichtspunkte, die die Interpretation nicht rein an der Sache orientiert sein lassen, wie die analogia fidei [5], auch das „philosophische" Prinzip, das Wilke in Fichtes Anweisung zum seligen Leben findet, dem zufolge jeder Schriftsteller des N. T. auszulegen sei, als habe er das Wahre gesagt, weil er es sagen wollte [6]. Demgegenüber betont unser Autor, die „wohlwollende Präsumption" könne sich nur auf Formelles, wie die Denkgesetze, nicht aber anf inhaltliche Aussagen beziehen. Nicht auf Möglichkeiten kommt es bei einem auszulegenden Text an, sondern auf den durch den Kontext geforderten Sinn, der dann allerdings noch auf seinen psychologischen Zusammenhang zu prüfen ist. Interessant sind die Ausführungen über Glauben und Verstehen, die der gelehrte Theologe bei dieser Gelegenheit gibt [7]. In ihnen tritt er scharf einer spezifisch theo-

[1] Herm. S. 282. [2] Herm. S. 292 ff.
[3] Herm. S. 300. [4] Herm. S. 284.
[5] Die Analogie des Glaubens erscheint dann in der B. H. als erster Grundsatz der katholischen Exegese. Vgl. die Definition dorts. S. 53.
[6] Wilke weist eine Anzahl hermeneutischer Versuche aus dem 17. u. 18. Jahrhundert mit dem Bemerken zurück: „doch folgen diese Anweisungen meistens der frommen Richtung auf Sicherung und Bestätigung der Dogmen, und nach ihnen gehört das Gebet unter die hermeneutische Regulative" (Einl. S. 8). Später hat er sichtlich anders gedacht, und offenbar weniger an den hier vermißten „wissenschaftlichen Gewinn".
[7] Herm. S. 293 f., vgl. auch 309 ff. — Später denkt natürlich Wilke ganz anders. Stellt er doch, den drei „Autoritäten" entsprechend, die

Digitized by Google

logischen Interpretationsmethode entgegen. Das Kriterium, mit dem der Glaube das Gültige vom zeitlich Bedingten scheidet, ist ein subjektives, das Verstehen aber stellt nach Wilkes Lehre ein Objektives dar, das, wie er sagt, auf die gleiche Art aufgefaßt sein will. Im Gegensatz zu dem Verstehen, bei dem der Glaube das Organ darstellen solle, werden nach Wilke, nicht Glaube, sondern Sprachkenntnisse erfordert[1]. Damit hat er schroff in der bekannten Alternative Partei ergriffen. Nach seiner Meinung kann die Scheidung von Wesentlichem und Lokal-Temporellem, auf die der Glaube ausgeht, nur auf Grund der Auffindung der Grundidee des Christentums vor sich gehen, die aber erst durch die Interpretation gefunden wird[2]. Verstehen und Glauben ist, wie Wilke gewiß mit Recht betont, zweierlei; man kann verstehen und doch nicht glauben. Er bestreitet die Behauptung der Gegner: wie ein Nichtdenker einen Philosophen nicht verstehen könne, eine Disposition in dem Verstehenwollenden also notwendig sei, so sei auch zum Verständnis religiöser Lehren eine analoge Disposition, also Glaube, erforderlich[3]. Von Disposition kann nur insoweit die Rede sein, als ohne eine gewisse innere Spontaneität niemand verstehen wollen und können

drei hermeneutischen Forderungen auf: erkläre nach der analogia fidei — erläutert: nach Analogie der Schriftlehre und Erblehre (Tradition) —, nach dem Sinn der Kirche, und widersprich nicht dem einstimmigen Urteil der Väter (B. H. S. 52). Sogar die Inspirationslehre wird jetzt von ihm verteidigt (S. 54), — die durch sie bestimmte Methode, so meint er dann, unterscheidet sich von der „uninteressierten, historischen Methode, wie manche protestantische Schriftausleger sie befolgen zu müssen geglaubt haben, um ihre eigene Meinung desto besser vortragen zu können — als die theologische Schrifterklärung (S. 55). — Im Hinblick auf die These vom Zwang, unter dem die katholische Exegese stehe, spielt Wilke in einer sehr interessanten Stelle das in der protestantischen Kirche seit Kant beliebte Prinzip der moralischen „Einlegung“ aus, die von ihrem Urheber sogar, was die katholische Hermeneutik nicht tue, in einen Gegensatz zur „wissenschaftlichen“ gesetzt werde. Auch das „christliche Bewußtsein“ und das „Zeitbewußtsein“ können das katholische Glaubensbewußtsein nicht ersetzen (S. 73 f.).

[1] Wie massiv Wilke später die Inspirationslehre vertrat, mögen seine Ausführungen beweisen über die Notwendigkeit allen Zweifel an den Wunderberichten auszuschalten und Widersprüche innerhalb der hl. Schrift so „auszugleichen“, daß die „Glaubwürdigkeit der hl. Schriftsteller unangetastet bleibe“ (B. H. S. 60 u. 62).

[2] Herm. S. 295. [3] Herm. S. 295.

Digitized by Google

wird [1]. Nein, man kann Worte verstehen, ohne von der Sache einen adäquaten Begriff zu haben. Wohl kommt es vor, daß man die Worte nicht versteht, weil man die gemeinte Sache nicht kennt, also die Beziehung zwischen beiden nicht deutlich werden kann, aber es ist doch klar: das Verstehen ist ein theoretischer Akt, der Zweck der Sinneserforschung darf nicht mit der Sinnesbestimmung verwechselt werden, darf auf sie keinen Einfluß haben [2]. Die religiösen Sätze und Aussagen vielfach synthetischer Natur dahingegen, die nicht nur ein „rationelles Allgemeines" ausdrücken, sondern sich auch auf Besonderes, Individuelles, Faktisches, Historisches beziehen, kann man, nach Wilke, verstehen, auch ohne in ihren Inhalt eingedrungen zu sein — für ihre Anerkennung als wahrer allerdings können nur die allgemeingültigen Kriterien in Anspruch genommen werden. So gewiß die Absicht der neutest. Auslegung auf die Erfassung der alles Einzelne tragenden Grundidee gerichtet ist, so darf sie doch nicht, wie Wilke sagt, das Motiv werden, „der Offenbarung Wahrheit aus eigenem Geiste zu inspirieren".

Wenn man von einem religiösen Bewußtsein spricht, das dem Interpreten als „Kompaß" dienen soll, so darf es nicht ein individuelles, empirisches oder „das Bewußtsein frommer Leute" sein, sondern es kann nur sein ein Bewußtsein, das Resultat der wissenschaftlichen Bemühung ist. Die Kunde — so sagt Wilke — von der Struktur des menschlichen Bewußtseins, wie sie die Phänomenologie des Geistes gibt [3].

Als fremde Eintragung muß auch — hier nimmt Wilke Erkenntnisse voraus, die in der Folgezeit vielfach vernachlässigt worden sind — die restlose Angleichung von in diesen Schriften überlieferten Lehren oder Erscheinungen an die Umgebung gelten, die das Neue und Eigentümliche daran nicht deutlich werden läßt [4]. Unser Autor warnt darum vor einem „unbehutsamen" Gebrauch der sogenannten „historisch-dogmatischen" Auslegung [5].

[1] Herm. S. 310. [2] Herm. S. 300.

[3] Herm. S. 310. — Wie anders wirkt gegen diese Ausführungen immer wieder die Biblische Hermeneutik mit ihren drei „Grundsätzen der katholischen Exegese"!

[4] Herm. S. 297 ff.

[5] Der Ausdruck „historische" Auslegung gefällt ihm wegen seiner Vieldeutigkeit überhaupt nicht. Eigentlich ist er ein Pleonasmus (S. 300) —,

Digitized by Google

Alles in allem stellen sich die Anweisungen Wilkes dar als ein erneuter konsequenter und scharfsinniger Versuch zur Begründung einer auf dem grammatisch-historischen Prinzip beruhenden Theorie der Auslegung, der die Breite ihrer Induktionsbasis im höchsten Maße zustatten kommt. Nur kann es wohl nicht wundernehmen, daß, da der Begründer dieser Lehre sie selbst aufgab, ihr ein Verteidiger und Fortführer nicht erwachsen ist. Wir wiesen schon öfter darauf hin, daß um die Jahrhundertmitte das Interesse an den hermeneutischen Problemen abklingt. Mochten zahlreiche Forscher praktisch auf dem Standpunkt stehen, dem die Lehre Wilkes etwa entsprach, sie brachten ihn grundsätzlich kaum mehr zur Geltung.

Uns bleibt nun in diesem Zusammenhang nur mehr die Beschäftigung mit einem sehr umfassend angelegten, im übrigen grundsätzlich anders orientierten theologischen System, in dem auch die Hermeneutik ihre Stelle erhält: es ist die Lehre Hofmanns, die wir uns jetzt noch vergegenwärtigen wollen.

14. Die hermeneutische Lehre v. Hofmanns.

Wie das Schleiermachersche, wie so viele hermeneutische Werke, so liegt uns auch die Hermeneutik des berühmten Erlanger Theologen Johannes Chr. K. (v.) Hofmann[1] nicht

jede wahre Interpretation soll „die Vorstellungen wiedergeben, die der Verfasser wirklich gehabt hat" —, vielfach wird er ungebührlich weit verstanden: die neutest. kann nicht überall die Historie allein zur Sinnesbestimmung benutzen, schließlich aber wird er auch für die zu bekämpfende Ansicht gebraucht, nach der der Gegenstand der Auslegung „nur" ein historischer sei. Wilke lehnt ihr Verfahren ebenso ab, wie das der von ihm sog. „idealen" oder „genialen" Interpreten, die den Stoff „idealisieren", indem sie ihn in ein System bringen oder pressen, das sie als Lehre des N. T. ausgeben (a. a. O. S. 303).

[1] Joh. Chr. K. (von) Hofmann (1810—1877), eine der interessantesten Erscheinungen in der Theologie des 19. Jahrhunderts, zu seiner Zeit und in dem Umkreis seines Wirkens sehr bekannt und von großem Einfluß, verbindet in einer eigentümlichen Weise Weite des Interessenkreises und Tiefe des Blickes mit einer deutlichen Enge der systematischen Durchführung. In Erlangen, wo Krafft, ein Reformierter, als Schrifttheologe und K. Raumer ihn entscheidend beeinflußten, und Berlin, wo damals charakteristischerweise Ranke und F. Raumer wesentlich stärker als Schleiermacher oder Hegel auf ihn wirkten, vorgebildet, hat Hofmann, auf den auch Tholuck nicht ohne Einfluß blieb, zuerst als Geschichtslehrer, damals auch mit Altertumsstudien und -arbeiten beschäftigt, dann aber

Digitized by Google

von seiner eigenen, sondern von fremden Händen der Oeffentlichkeit übergeben vor. Sein Schüler und Freund Volck gab sie 1880 nach den Aufzeichnungen des 1877 Verblichenen und zwei Heften, einem aus dem Jahr 1860 und einem späteren, heraus [1]. Er konnte sich dabei auch auf einen früher (1863)

seit 1835 überwiegend als Theologe gewirkt, zunächst in Erlangen, dann in Rostock, seit 1845 wieder endgültig in Erlangen, wo er — es ist die Blütezeit der „Erlanger Schule" — als Lehrer, Schriftsteller und auch als Politiker im Kreise bedeutender Fachgenossen eine intensive Tätigkeit entfaltete, die nicht ohne starken Widerspruch (Diskussion über die Versöhnungslehre, seine Inspirationstheorie) blieb, dennoch aber, auch in die Folgezeit, mächtig gewirkt hat.

Bedeutsam der Briefwechsel: Theologische Briefe der Professoren Delitzsch und v. Hofmann, her. v. Volck 1891.

Vgl. weiter die sehr lehrreiche Gesamtdarstellung von Wapler, Das Leben J. v. Hofmanns 1914, mit interessanten Dokumenten (vgl. besonders den kurzen Lebenslauf und die Verhandlungen über die Dissertation); Jordan, Beitr. zur Hofmannbiographie (Beitr. z. bayer. Kirchengesch. 1922 XXVIII, S. 129 ff.); Pr. RE. Bd. 8, S. 234 ff. (Hauck) u. RGG.[2] II. S. 1983 f.; vFrank, Gesch. d. neueren Theol. [4], S. 265 ff.; Pfleiderer, Die Entw. d. prot. Theol. S. 178 ff.; Lütgert, Die Rel. d. Idealismus III S. 176 ff. — Für den ideengeschichtl. Zusammenhang, in dem die Theologie v. Hofmanns steht und der noch der eingehenderen Untersuchung harrt, vgl. auch unten S. 369 Anm. 1.

[1] Die für Hofmann charakteristische frühzeitige Gewinnung seines Standpunkts und die Beharrung auf diesem wird durch den Vergleich seiner früheren und späteren Arbeiten deutlich. Vgl. sein Lehrbuch der Weltgeschichte für Gymnasien (1837, [2] 1843). Es berührt eigentümlich, daß in der Zeit, da die ersten großen Werke des Meisters Ranke ans Licht traten, der Schüler eine Darstellung der Geschichte hinausgehen läßt, die im I. Band die Menschheitsgeschichte wie folgt gliedert: Das Menschengeschlecht vor der Sündflut, nach der Sündflut, Israel, die morgenländ. Heidenwelt, Griechen, Rom.

Charakteristisch ist die 4. seiner Habilitationsthesen: inter inspirationem vet. test. et novi idem differt, quod inter spiritum Jehovae et spiritum Jesu Christi. — 1841 erschien der I., 1844 der II. Teil seines ersten Hauptwerkes: Weissagung und Erfüllung im A. u. N. T. Ihm folgt das eigentliche Lebenswerk des Exegeten und Dogmatikers Hofmann: der Schriftbeweis ([1] 1852—56 [2] 1857—60). Das letzte große Unternehmen, durch die Lehre von der Inspiration seine Schrifttheorie zu unterbauen, „Die heilige Schrift N. T. zusammenhängend untersucht" hat Hofmann nicht mehr vollendet. (Einer brieflichen Aeußerung (Dez. 1860) zufolge (Wapler, a. a. O. S. 281) war geplant „die Entstehungsgeschichte der neutest. Schrift und die Auslegung ihrer Bestandteile in eins zu verarbeiten, daran eine Darlegung ihres Gesamtinhalts, der Geschichte und der Lehre anzufügen und mit einer Lehre vom Kanon und der Inspiration desselben abzuschließen.) 7 Bände (1862—78) konnte er selbst

Digitized by Google

erschienenen Aufsatz seines Lehrers über die Aufgabe der biblischen Hermeneutik [1] stützen. Wir werden, um über die hermeneutische Lehre Hofmanns und ihren Zusammenhang volle Klarheit zu gewinnen, auch die Darstellung der Enzyklopädie heranzuziehen haben, die, ebenfalls posthum [2] herausgegeben, neben Rosenkranz' oben berücksichtigtem Entwurf und Hagenbachs oft aufgelegtem einer der bedeutsamsten Versuche einer solchen Gesamtdarstellung der theologischen Aufgabe ist [3]. Die Jahreszahlen der Veröffentlichung der Hofmannschen Schriften sollen uns aber, wie gesagt, nicht darüber täuschen, daß ihre Entstehung und Ausarbeitung wesentlich früher anzusetzen ist [4]. Es muß Irrtümer erwecken, wenn wir vielfach einem Zitat des Hofmannschen hermeneutischen Hauptwerkes ohne weiteres die Jahreszahl 1880 beigefügt finden.

Von entscheidender Bedeutung ist für die Kenntnis, Würdigung und Beurteilung des theologischen Werkes Hofmanns und damit natürlich auch seiner hermeneutischen Theorie seine Auffassung vom Wesen und der Aufgabe der Wissenschaft [5]. Die Einheitlichkeit und Geschlossenheit einer Wissenschaft beruht nach ihm nicht auf einer charakteristischen Erkenntnismethode, sondern — und hier blickt schon ein für

noch fertigstellen. Sein Schüler und Freund W. Volck hat durch Herausgabe wichtiger Schriften aus dem Nachlaß für eine Ergänzung gesorgt. — Ich verweise hier auch auf dessen selten erwähnte (Dorpater) Vorträge: Was lernen wir aus der Geschichte der Auslegung der heiligen Schrift? (1894). — Vgl. auch den Neudruck dreier Abhandlungen v. H's. von Haußleiter, Grundlinien der Theol. J. Chr. K. v. H's. in seiner eignen Darstellung 1910 (Quellenschr. zur Gesch. d. Prot. 11). Dort bes. die Selbstanzeige von Weissagung und Erfüllung S. 1—30.

[1] Die Aufgabe der bibl. Hermeneutik. Vermischte Aufsätze S. 114 ff.

[2] Enzyklopädie der Theologie von J. Chr. K. v. H. Nach Vorles. u. Manuskr. her. von Bestmann 1879.

[3] Gegenüber Schleiermachers mehr formaler Auffassung und Durchführung der enzyklopädischen Aufgabe erklärt es v. Hofmann — übrigens mit Rosenkranz, dem seine Arbeit am ähnlichsten sein werde — für die Aufgabe in der Enzyklopädie den „gegliederten Leib der Theologie" sehen zu lassen (Enz. S. 2). — Vgl. auch oben S. 258.

[4] So stammt der Passus über Hermeneutik in der Enzyklopädie aus den Vorlesungen 1848 (s. dort S. 122). In den letzten Lebenszeiten Hofmanns trat dieses Interesse vor dem systematischen und praktisch-politischen zurück.

[5] Enz. S. 18 f. Vgl. auch das charakteristische Bekenntnis Hofmanns bei Wapler, a. a. O. S. 52, S. 97.

Digitized by Google

Hofmann sehr charakteristischer Gedanke durch — darauf, daß ein selbständiger Gedanke durch den Stoff durchdringt und ihn zur Einheit gestaltet. Mit den Stoffen der Theologie arbeiten auch andere Wissenschaften, aber der Beziehungspunkt ist in ihnen ein anderer. Eine weitere Bestimmung ist dann wichtig. Nach J. v. Hofmann ist die theologische Wissenschaft dieses Namens um so würdiger, je mehr der Erkennende den Gegenstand seines Erkennens nicht außer ihm, sondern in ihm selbst hat, ja, sich selbst Gegenstand des Erkennens ist. Hier wird uns einmal der auf die systematische Lehre gerichtete Grundzug, zum anderen der bezeichnende Ausgang der Theologie Hofmanns vom Selbstbewußtsein her deutlich [1]. Diesen Ausgangspunkt teilt die Gotteswissenschaft mit der Philosophie [2], an der sie sich im übrigen, wie Hofmann mit einer Wendung gegen Schleiermachers und Rosenkranz' Bestimmungen in ihren Gesamtdarstellungen der Theologie meint, nicht zu orientieren braucht [3].

Hofmanns Stellung zur Philosophie und zu den Philosophen seiner Zeit ist nicht ganz leicht zu bestimmen. Seine eigenen Aeußerungen [4] können dabei nicht ohne weiteres als gültige Zeugnisse genommen werden. Mit Recht urteilt sein Biograph, daß eine gründliche philosophische Schulung Hofmann gefehlt habe und meint: „er war ein sehr scharf-

[1] Dieser Ausgangspunkt wird auch durch das zweite entscheidende Interesse der Hofmannschen Theologie, das geschichtliche, nicht aufgehoben. Ueber diese beiden Zentralaspekte s. unten.

[2] Enz. S. 21.

[3] Der Unterschied der Philosophie von der Theologie ist nach Hofmann (Enz. S. 21) der, daß die erstere von dem sinnlich-vernünftigen Wesen, als das sich der Mensch seinem Wesen nach ihr vorstellt, ausgeht, und darum in Schwierigkeiten seiner Wirklichkeit (Sünde und Tod) gegenüber gerät, die für den um die in Jesu verwirklichte Gottesgemeinschaft wissenden Theologen nicht vorhanden sind.

[4] Vgl. den wichtigen Brief an Delitzsch über sein Verhältnis zu den Philosophen der Zeit, Theol. Briefe S. 35 ff. Bezüglich Schelling, der auf Hofmann eine bedeutende Wirkung vor allem durch die geschichts- bzw. religionsphilosophischen Gedanken seiner Philosophie der Offenbarung geübt hat vgl. Wapler a. a. O. S. 80 ff. 102, u. Wapler, Die Theologie Hofmanns in ihrem Verhältnis zu Schellings positiver Philosophie (Neue kirchl. Zeitschrift 1905 S. 699 ff.). So wenig Hofmann die Theologie auf Philosophie zu stützen geneigt war, so bedeutsam und willkommen mußte ihm eine philosophische Bestätigung ihrer Erkenntnisse sein. —

Digitized by Google

sinniger Kopf, aber es war gleichsam ein naiver Scharfsinn, der sich von den Dingen, den Erfahrungen des Gemütes nicht gern ablöste, weil er unmittelbar in der Fülle der Beziehungen zwischen den Dingen das Rechte sah und traf“ [1]. Seinem Freunde Delitzsch gegenüber schreibt Hofmann, wenn wirklich der philosophische Gehalt seines Werkes darauf hindeute, daß er durch eine philosophische Schule hindurchgegangen oder ein Kind seiner Zeit sei, so sei wohl das letztere der Fall. „Denn durch die philosophische Schule bin ich so wenig gegangen, daß ich es mir zur Schande rechne.“ Er bekennt sich in demselben Zusammenhang der Philosophie gegenüber so unfähig wie unlustig. — Man darf diesen Bekenntnissen und Beteuerungen gegenüber, die Hofmann im Bewußtsein der Selbständigkeit mit der er seinen Grundgedanken entwickelt hat, geben konnte, aber doch auf den unverkennbaren Einfluß hinweisen, den in formaler Hinsicht, aber auch in wichtigen inhaltlichen Punkten, — so, was uns hier angeht, vor allem im Hinblick auf die Geschichtsauffassung, — die Spekulation Schellings und vielleicht auch Hegels auf Hofmanns Theologie geübt haben [2].

Hofmann war, ungeachtet seines bedeutenden exegetischen Interesses, in erster Linie systematischer Theologe [3]. Das Lehrganze des christlichen Glaubens wissenschaftlich zu entwickeln und darzustellen ist die große Aufgabe, die er sich in seinen Hauptwerken gestellt hat. Die exegetischen Bemühungen sind ihm die Grundlage [4]. Die Vermittlung

[1] Wapler, a. a. O. S. 25.

[2] Ueber die äußere Berührung und die inhaltlichen Uebereinstimmungen zwischen Schelling und Hofmann, die als vorwiegend dogmatischer Natur uns hier nicht näher beschäftigen sollen, vgl. Wapler, Neue kirchl. Zeitschr. S. 707 ff.

[3] Vgl. allerdings die überhaupt sehr aufschlußreichen Bemerkungen in Hofmanns Brief an Delitzsch vom 16. 3. 59 (Theol. Briefe her. v. Volck S. 13 ff.) wo er nicht Systembildung, sondern Methodik als sein eigentliches Anliegen bezeichnet. Delitzsch erinnert in seiner Antwort (a. a. O. S. 18) daran, daß er Hofmann nach Kenntnisnahme des Schriftbeweises gesagt habe, er möchte doch lieber gleich ein System der biblischen Theologie schreiben, und meint: du bist eben beides: Systematiker und Methodiker.

[4] Trotzdem will Hofmann (Enz. S. 28) die Exegetik nicht als die Basis der ganzen Theologie ansehen. Sehr charakteristisch argumentiert er, das Christentum ruhe zunächst auf dem gegenwärtigen Christus, der

Digitized by Google

zwischen ihren Resultaten und der Lehre, die ihm so besonders am Herzen lag, bildet der Schriftbeweis. Das Entscheidende in seiner Auffassung und Handhabung sieht Hofmann in der Beziehung des Ganzen des Systems auf das Ganze der Schrift[1]. Auch die sorgfältigste Auswahl aus dem gewissenhaft gewonnenen Auslegungsresultat kann nicht als Schriftbeweis dienen, wenn dabei einzelnes auf einzelnes bezogen wird[2]. Um in dieser Weise den Schriftbeweis zu führen, dazu ist nach Hofmann notwendig, daß die rechten Tatsachen erhoben und daß sie richtig erhoben sind, aber auch, daß sie richtig benannt sind, denn im Ausdruck stellt sich das Verständnis dar[3]. Was wäre aber Kenntnis der Tatsachen ohne Verständnis. Erst das ist die Probe darauf, daß wir recht verstanden und recht benannt haben, daß wir uns überzeugt haben, daß die Bezeichnung, die wir zur Charakterisierung einer in der Schrift mitgeteilten Tatsache erwählten, allen ihren Formen gerecht wird und umgekehrt der Ausdruck der Schrift, wenn er dieser Mannigfaltigkeit entkleidet würde, auf unsern Ausdruck zurückkommen würde[4]. — Das alles klingt mehr nach Gewinnung eines Lehr-Systems als nach reiner Auslegung, aber die Verbindung, besser: Ineinanderarbeitung beider Gesichtspunkte ist eben charakteristisch für die exegetische Theorie wie für ihre Praxis bei J. v. Hofmann. —

In drei Punkten — und ihrer Besprechung ist die Einleitung zur Hermeneutik Hofmanns gewidmet — finden wir sehr deutlich seine Auffassung vom Wesen der biblischen Hermeneutik ausgedrückt: in seiner Lehre von ihrem Verhältnis zur allgemeinen, in seiner Darstellung der Geschichte dieser Auslegung und in seiner Fassung ihrer Aufgabe[5]. Betrachten wir

dann sich selbst, den historischen Christus zu seiner Voraussetzung habe. Mit der Exegetik beginnen, bedeutet Hofmann mit etwas dem Theologen nicht von vorneherein Gewissem beginnen (a. a. O. S. 29). — Mit Rothe, auf den er sich hier auch beruft, trifft der Erlanger zusammen in der Forderung des Ausgangs von der „wissenschaftlichen Selbsterkenntnis und Selbstaussage der Christen, auf die dann erst das wissenschaftliche Verständnis der Entwicklung der Kirche und des Gesamtsinnes der hl. Schrift folgt“ (a. a. O. S. 29).

[1] Der Schriftbew. S. 3/4.

[2] Der Schriftbeweis S. 3, vgl. auch S. 15 f., 28 u. ö.

[3] Der Schriftbeweis S. 16 u. 30.

[4] Der Schriftbeweis S. 30.

[5] Bibl. Herm. S. 1—29.

Digitized by Google

zunächst die wichtigsten Bestimmungen zu diesen drei Punkten. Hofmann ist überzeugt, daß die biblische Hermeneutik keine in sich geschlossene Wissenschaft sein und werden könne, und zwar aus zwei Gründen: sie beruht erstens auf der allgemeinen und nimmt zweitens ihren Stoff aus andern theologischen Disziplinen. Darum war es falsch, wenn man theologischerseits versucht hat, diese Unselbständigkeit dadurch zu verdecken, daß man entweder eine allgemeine Auslegungslehre übernahm, oder aber, damit in ein anderes Gebiet übertretend, selbst eine entwarf. Schleiermacher hat so, nach Ansicht Hofmanns, die biblische Hermeneutik als eine hinter den allgemeinen Aufgaben an Wichtigkeit zurücktretende „Anwendung" der Grundsätze aus der allgemeinen behandelt. Hofmann möchte aber daran zweifeln, ob selbst die allgemeine Hermeneutik einen selbständigen Charakter besitze, oder ob sie nicht vielmehr in die Logik zu verweisen sei[1].

Jedenfalls fällt der allgemeinen Auslegungslehre, in welchem Rahmen immer sie abgehandelt werden möge, die Untersuchung der Möglichkeit und der Methode des Verstehens zu. Hofmann weist ausdrücklich darauf hin, daß es verschiedene Arten geistigen Ausdrucks gibt, dessen Verständnis die allgemeine Hermeneutik sicherzustellen hat. Verstanden ist ein geistiger Ausdruck nach Hofmann dann, wenn ermittelt ist, welcher innere Vorgang ihm zugrunde liegt, welcher Inhalt in ihm enthalten ist, wie sich Form und Inhalt zueinander verhalten und schließlich, wo er in dem Zusammenhang steht, in den der innere Vorgang hineingehört[2]. Für die Erkenntnis des inneren Vorgangs ist notwendig die Berücksichtigung des äußeren Anlasses und die Auffassung der inneren Persönlichkeit nach den allgemeinen psychologischen und den besonderen, individuellen Bedingungen. „Gegenbildlich" muß sich, um mit Hofmann zu sprechen, in mir der Vorgang wiederholen, dessen Ergebnis ich verstehen will; das Ganze des geschichtlichen Zusammenhanges, in dem er drinsteht, muß mir präsent sein[3]. Gegenstand der Auslegung ist nun

[1] Bibl. Herm. S. 2.

[2] Bibl. Herm. S. 3/4.

[3] „Denn", heißt es Weissag. u. Erf. S. 33, „in welchem Verhältnis eine einzelne Tatsache zum Endergebnisse aller steht, das ist ihr Wert und ihre Bedeutung". Vgl. auch Schriftbew. S. 3, 4.

Digitized by Google

in besonderem Maß die Rede, das Wort, besonders in der Fixierung in der Schrift. Die Bedingungen, die in der Natur der Rede liegen, üben naturgemäß ebenfalls ihren Einfluß auf die Auslegung: eine Kenntnis der Ausdrucksmöglichkeit und -fähigkeit des Menschen ist ebenso unentbehrlich wie das Eindringen in das Allgemeine und Besondere der Sprache[1]. So kann Hofmann Grammatik und Rhetorik als Voraussetzungen der Hermeneutik in bezug auf den Ausdruck, Psychologie und Geschichte als Vorbedingungen der Erfassung des darin Ausgedrückten bezeichnen.

Psychologie und Geschichte — das bezeichnet so recht eigentlich zwei Zentren der inneren Anteilnahme Hofmanns. Der große Fortführer der Schleiermacherischen Theologie der religiösen Erfahrung (neben Rothe, freilich in anderer Richtung), dessen Theologie in dem religiösen Erlebnis, und das heißt der Selbsterkenntnis und Selbstaussage des Christen, wurzeln will[2] — wobei gewiß neben der formalen Aehnlichkeit die inhaltliche Verschiedenheit von Schleiermachers Religionstheorie in der Begründung nicht verkannt werden soll[3] —, Hofmann betont immer wieder die Notwendigkeit der Berücksichtigung und Befragung des gläubigen Bewußtseins

[1] Bibl. Herm. S. 4. Vgl. Enz. S. 137.

[2] Der Biograph Hofmanns macht auf den interessanten Zusammenhang aufmerksam, der zwischen dem Interesse des jungen Hofmann und seiner Freunde an dem literarischen Schaffen der Spätromantik und ihrer ästhetischen Auffassung (Uebergewicht des Subjektiven über das Objektive) einerseits und der Erkenntnis seiner Theologie besteht, daß „die objektiven geschichtlichen Größen ihre wahre Wirklichkeit erst haben, wo sie im ureigensten Erleben des Subjekts frei wirkende schöpferische Kräfte werden." (Wapler, a. a. O. S. 21).

[3] Eine genaue und eingehende Untersuchung des Verhältnisses der Hofmannschen Theologie zu der Schleiermachers wäre sehr zu wünschen (vgl. einstw. Wapler, a. a. O. bes. S. 90 ff., 22 ff. u. ö.). Von Wichtigkeit ist jedenfalls die briefliche Aeußerung Hofmanns: Schleiermachers Dogmatik sei epochemachend geworden „durch die Herleitung des dogmatischen Lehrganzen aus dem frommen Bewußtsein, d. h. durch Subjektivierung des bisher in Objektivität erstarrten Glaubensinhalts" (Theol. Briefe S. 200), der die Einschränkung beigefügt wird: „Aber wieviel des Unveräußerlichen ist ihm über dieser Verinnerlichung verloren gegangen!"

Lehrreich wäre auch eine Untersuchung und Darstellung des direkten und indirekten Einflusses der Theologie Hofmanns auf die Theologie der Gegenwart gerade in diesem Punkte.

Digitized by Google

aber er, der Verfechter und Vorkämpfer der geschichtlichen Auffassung der Heilstatsachen, den wir hier als Fortsetzer Herderischer, Schleiermacherischer und Schellingischer Ideen zu betrachten haben, der Schüler Rankes, bemüht sich auch immer wieder, in der historischen Betrachtung die andere große Quelle für die Wissenschaft von den göttlichen Dingen aufzuweisen[1]. Es ist nun seine Ueberzeugung, daß die biblische Hermeneutik nicht einfach als eine Anwendung auf eine besondere Gattung schriftlicher Rede konstruiert werden dürfe. Zwar das „ἑρμηνεύειν" selbst bleibt das Gleiche[2], aber die Frage ist, wieder mit den Worten Hofmanns: wessen es außer der gemeinen Kunst wissenschaftlichen Verstehens sonderlich bedarf, um die Bibel recht zu verstehen[3]. Ihrer Eigenschaft, so antwortet J. v. Hofmann, Urkunde der Kirche Christi zu sein, eine Urkunde, mit der man sich in dieser mit der Erwartung beschäftigt, daß sie sich als Werk und Wort des hl. Geistes erweisen werde, muß Rechnung getragen werden. Für den Altertumsforscher stellen die biblischen Schriften nur einen Teil des alten Schrifttums dar, das mit dem übrigen gleichartig ist; wer den Christusglauben mitbringt, kann nach Hofmann die Eigenartigkeit der hl. Schrift erkennen, ohne daß sie ihn aus diesem Grund beschäftigt; das letztere tut

[1] Enz. S. 142 ff.; vgl. Herm. S. 30 ff. In seiner Selbstanzeige von „Weissag. u. Erfüllung" spricht Hofmann von den zwei Wegen, die allein einer selbständigen (theologischen) Wissenschaft würdig seien: der erste ist der der persönlichen Heilserfahrung — in der Tatsache der Wiedergeburt finde sich die ganze heilige Geschichte beschlossen —, der zweite der der Geschichte, indem das Ganze der hl. Geschichte, wie es in der Schrift überliefert ist, in ihrem Sinn zusammengestellt wird. Dabei wird, nach Hofmann, für die Wirklichkeit dieser Geschichte ihre Einheit und Geschlossenheit Zeugnis geben, — allerdings nur für den, der durch persönliche Heilserfahrung in den Stand gesetzt ist es zu verstehen (Grundl. S. 2 f.). — Die Verschränkung des systematisch-psychologischen und des historisch-exegetisch-geschichtsphilosophischen Aspektes ist ein charakteristischer Zug der Hofmannschen Theologie. (Vgl. den höchst wichtigen Brief von 1835 (bei Wapler, a. a. O. S. 52).)

[2] Bibl. Herm. S. 4.

[3] Vgl. Enz. S. 136 f. Weissag. u. Erf. Abschn. VI.: Die Schrift Urkunde für die „weissagende Geschichte" (a. a. O. S. 52 u. 62). Das Wort des Heils hält Schritt mit den Tatsachen des Heils (a. a. O. S. 55). Der Schriftbew. S. 20 ff. Ueber die Unsicherheit in der geschichtl. Entwicklung der Lehre von der Schrift: Die hl. Schrift N. T. I S. 2—54.

Digitized by Google

eben erst der Theologe, der also in Wahrheit auch im Hinblick auf das Sprachliche und Geschichtliche einen anderen Gegenstand hat als der profane Forscher[1].

Der Erlanger Theologe will die biblische Hermeneutik umgekehrt vorgehen lassen wie die allgemeine, insofern sie nicht beim einzelnen der hl. Schrift einsetzen darf, wie es nach der Meinung Hofmanns die anwendende allgemeine Auslegungslehre tut. Diese nämlich muß, wie er meint, weil sie jeweils das Konstante und das Besondere in einer Aeußerung erfassen will, mit dem Einfachsten beginnen und zum Zusammengesetzteren fortschreiten[2]. Man wird hier nicht ohne weiteres zustimmen können. Wenn Hofmann der biblischen Auslegung den Ausgang vom Ganzen der Schrift her vindizieren will, so wird darauf hinzuweisen sein, daß der hermeneutische Zirkel zweifellos für alle Interpretation gegeben ist und die von Hofmann, aus Erwägungen, die seine theologische Gesamtauffassung ihm nahelegte, heraus vorgenommene Scheidung nicht berechtigt ist[3]. Bedeutsam aber ist, daß der Erlanger Theologe ausdrücklich betont, der spezifische Inhalt sei es, der die hl. Schrift zum Gegenstand einer besonderen Auslegung werden lasse; wir sahen schon, daß sie nicht einfach als eine besondere Gattung schriftlicher Rede zu betrachten ist. Daß sie einmal, und diese Bestimmungen sind charakteristisch für die Gesamtauffassung Hofmanns, Urkunde der Vorgeschichte und Ursprungsgeschichte ist[4], und dann, daß sie sich auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft dieser Geschichte bezieht, macht ihr Eigentümliches aus, teilt sie selbst übrigens wieder, nach dem

---

[1] Ges. Aufs. S. 120 u. Enz. S. 25.

[2] Bibl. Herm. S. 28.

[3] Man sieht nicht ein, warum nicht auch von einer Auslegung, die sich an den allgemeinen Prinzipien der Interpretation orientiert, eine Auffassung vom Ganzen her möglich sein soll; im Gegenteil die immer wieder formulierten Regeln derselben fordern das geradezu. (Vgl. die philologischen Theorien Das Verstehen I, Kap. I, 1, 2 u. III).

[4] Es ist das der Aspekt von Weissagung und Erfüllung (für die Erklärung dieser Termini durch Hofmann vgl. vor allem das gleich benannte Werk, S. 12 ff.): „Es kann sich auch ein künftiger Vorgang in einem früheren abbilden und im voraus darstellen" (a. a. O. S. 15). Beides ist nach Hofmann Aeußerung des in der Welt und vornehmlich im Menschen lebendigen Gottes (a. a. O. S. 16).

Digitized by Google

erstlich angegebenen Gesichtspunkte, in die beiden großen Hälften [1]

Die Geschichte der Auslegung, die Hofmann in einem Ueberblick würdigt [2], sieht er bestimmt von der jeweiligen Stellung des Auslegers zur Schrift [3]. Die zeitgeschichtliche Interpretation, die Semler forderte, konnte durchgeführt werden, als man nicht mehr nötig fand, „die hl. Schrift für etwas Besonderes anzusehen“ [4]. Die Voraussetzungslosigkeit, die Rückert und andere gefordert haben, ist unmöglich; es sind nur andere „dogmatische“ Voraussetzungen an Stelle der dogmatisch-kirchlichen getreten. Kein Mensch kann tabula rasa sein, auf der sich, wie Hofmann sagt, die Schrift selbst malen kann, sondern er tritt als der, der er ist, an sie heran [5]. Immerhin sieht der Führer der Erlanger Schule, wenn an Stelle der „unchristlichen Behandlung der Schrift“ wieder eine „christliche Sinnesweise“ an sie heranzugehen beginnt, jetzt ein Doppeltes gesichert: wirkliche grammatische Schulung und geschichtliche Kenntnis [6]. Die erste feite gegen Olshausens und Stiers Hermeneutik, die letztere gegen Hengstenbergs Auslegungsmethoden [7]. Becks Verdienst sieht Hofmann darin,

[1] Bibl. Herm. S 28. Siehe auch S. 8.

[2] Bibl. Herm. S. 6 ff. Vgl. auch — etwas ausführlicher — Enz. S. 122 ff. Ernestis Dringen auf Erhebung des grammatischen Wortlauts stimmt v. Hofmann gegenüber der alten fecunditas sensus = Theorie zu, aber Semler geht ihm zu weit mit seiner Ablehnung aller weissagenden Beziehung. Seit dieser eine vernunftmäßige Beurteilung dessen, was heilsgeschichtlich möglich sei, durchführte, ist die hist. Auslegung mit der heilsgesch. in Widerspruch geraten.

[3] Diesen Gesichtspunkt betont er wie vor ihm besonders Klausen und nach ihm Immer. Vgl. vor allem die ausführliche besonders auf die Stellung Schleiermachers, Rothes und Becks eingehende Darlegung Die hl. Schrift N. T. I S. 2 ff., bes. 22 ff.

[4] Bibl. Herm. S. 22. [5] Vgl. Enz. S. 143.

[6] Vgl. Enz. S. 135 ff. Dort das Lob der gramm.-hist. Arbeit der Gesenius, Ewald, Winer; — von Rückert, Fritzsche u. a. heißt es, daß sie die bibl. Schriftsteller sagen ließen, was sie wirklich sagten. — Vgl. aber die scharfe Wendung gegen die Ungeduld der „sog. Kritiker“ („daß zum Beispiel Wilke in Gefahr steht seinen Glauben an die Menschheit zu verlieren, weil seine Behauptung über das Urev. des Marcus nicht allgemein Glauben findet, erklärt sich nur aus ihrer eigenen Empfindung von der Leerheit, Kraftlosigkeit, mit welcher die Früchte ihrer Bestrebungen behaftet sind“) Weissag. u. Erf. II, S. 2.

[7] Bibl. Herm. S. 23. — Der Gegensatz gegen Hengstenbergs ungeschichtliche Exegese macht sich früh bei Hofmann geltend. Vgl. Jordan,

Digitized by Google

daß er bei aller Würdigung der Einheitlichkeit des Schriftganzen mit seiner Hermeneutik der besonderen, in ihrer Mannigfaltigkeit historisch bedingten Gestalt der Schrift gerecht zu werden vermochte[1]. Denn darüber sei ja Klarheit erreicht, daß die grammatisch-historische Auslegung eines Sinnes und Geistes bedürfe, durch den sie zu handhaben sei[2].

Hofmann glaubt[3] eine Anzahl typischer, in der Geschichte der Auslegung jeweils wiederkehrender falscher Auffassungen der Schrift unterscheiden zu können, die dann jeweils die hermeneutischen Theorien bestimmten, so eine verkehrte Anschauung von der Inspiration der Bibel, die zur Aufstellung der Emphasenlehre und der Mehrsinnigkeit geführt hat[4], so die, eine wahrhaft historische Auffassung verhindernde Ansicht, für die der Zusammenhang, in dem das Einzelne steht, zurücktrat hinter den überall gleichen Wahrheiten und Lehren, so die die Freiheit der Schriftforschung beeinträchtigende Unterordnung unter die jeweilige Kirchenlehre, so die Anlegung des Vernunftmaßstabes an die hl. Schrift. Von verschiedenen Voraussetzungen aus kann, so meint Hofmann, im Verständnis von Einzelnem in der Auslegung eine Uebereinstimmung erzielt werden, die allerdings aufhört entweder in dem Augenblick, wo das Ergebnis der Auslegung an dem Anspruch des Schriftinhaltes zu messen ist — es

Beiträge S. 131 ff., Wapler, a. a. O. S. 23; dorts. S. 53 Ablehnung von Olshausens alleg. Interpretation. Im übrigen müßte eine vergleichende Darstellung der Lehren von Olshausen und Hofmann im Einzelnen lehrreich sein.

[1] Zur Auseinandersetzung mit Becks Lehre von der Schrift vgl. die hl. Schrift N. T. I, S. 38 ff., 44. Vgl. auch Wapler, a. a. O. S. 36 ff., 53, 68, 83 f. über die Theologie Becks als Vorläuferin der Hofmannschen.

[2] Enz. S. 135. [3] Bibl. Herm. S. 25.

[4] Vgl. Grundlinien S. 27: „Soll nun doch die Schrift als Ganzes inspiriert und Wort Gottes heißen, so muß sich zeigen lassen, daß nicht bloß bei der Abfassung jedes einzelnen Buches, sondern auch bei der Zusammenbringung der Bücher in ein Ganzes eine bestimmte . . . Wirkung des göttl. Geistes stattgehabt. Hier läßt sich aber nicht anders zeigen, als durch Vergleichung des Zwecks, zu welchem die Schrift entstanden, mit ihrem Inhalte im ganzen und im einzelnen.“ — Vgl. Weissag. u. Erf. S. 25 ff. die positive Bestimmung: „Jede Geisteswirkung auf den Menschen in der Unfreiheit seiner individuellen Natur ist Inspiration“ (a. a. O. 25 u. 27). Vgl. Weiss. u. Erf. S. 41 ff., 49, 56 u. Die hl. Schrift N. T. S. 2 ff. über ältere und neuere Inspirationslehre. — Vgl. auch im Briefwechsel mit Delitzsch Theol. Briefe S. 195 ff.

Digitized by Google

handelt sich dabei um die Auffassung des Wunders —, oder bei der Beurteilung der Bedeutung von Teilen für das Ganze der Schrift. Der heilsgeschichtliche Zusammenhang, auf den die Theologie Hofmanns ja bekanntlich besonderes Gewicht legt — wir kommen gleich darauf zurück — kann von dem „Unparteiischen", den Hofmann aber den Gleichgültigen nennen möchte, nicht erfaßt werden, weil ihm, wie es wörtlich an der betreffenden Stelle heißt, mit dem Besitz des Heils auch die Einsicht in das Wesen desselben fehlt[1].

Um zum Systematischen zurückzukehren: die grammatisch-historische Auslegung muß also geleitet sein durch die Heilserkenntnis des Auslegenden[2]. Darunter soll nicht ein systematisches Wissen, sondern nach Hofmanns Definition die Selbstgewißheit der christlichen Erfahrungstatsache verstanden werden, die den Christen zum Christen macht[3]. Hofmann stellt ausdrücklich die Forderung, der Theo-

[1] Bibl. Herm. S. 27. Wir können auf die sehr interessante und einer sorgfältigen und umfassenden Untersuchung wohl werte historische Frage nach der Geschichte der heilsgeschichtlichen Deutung in der neueren Zeit auch hier nicht eingehen. Man hat wohl nicht immer genügend auf die — trotz der Unterbrechung in der Aufklärungshistorie — vorhandene Verbindung mit der altchristlichen bzw. mittelalterlichen Geschichtsanschauung und -konstruktion geachtet, in der bekanntlich diese Art der Betrachtung zu großer Feinheit und Vollkommenheit ausgebildet worden ist. Vgl. einstweilen Schrenk, Gottesreich u. Bund, bes. S. 330 ff., wo auf die besonders durch Krafft (s. oben S. 357 Anm. 1) vermittelten Einwirkungen coccejanischer Theologie hingewiesen wird, ferner auch die Untersuchung von Delitzsch, Die bibl.prophet. Theologie 1845, bes. Abschn. III u. V, wo vor allem der Wirkung Bengels und Crusius' auf Hofmanns heilsgesch. Theologie gedacht wird (vgl. bes. S. 170 ff.); ferner Behm, Heilsgesch. u. rel.-gesch. Betrachtung des N. T. S. 5 ff. und Weber, Das Geisteserbe der Gegenwart S. 68 Anm. 1 und oben S. 174 Anm. 1, S. 179 Anm. 4 und S. 194 Anm. 1.

Bei einer solchen Untersuchung würde auch besonders auf die entsprechenden Anschauungen in der Profanhistorie (seit deren Verselbständigung) zu achten sein. Das „religiöse" Element in der neueren Geschichtsphilosophie würde dabei in bedeutsamer Weise beleuchtet werden. Vieles bei Troeltsch, Der Historismus. Vgl. auch für Ranke jetzt Masur, Rankes Begriff der Weltgeschichte, bes. S. 45 ff.

[2] „Wo aber finde ich den Glauben, nach welchem ich die Schrift auslege, wenn nicht in mir" (Schriftbew. S. 9). Auch lehrt nach Hofmann die Erfahrung, daß wieder „nur Heilsbegierigen oder Heilsgewissen die deutliche Schrift deutlich redet."

[3] „Indem der Geist", so heißt es Weissag. u. Erf. S. 24, „also Gott im Menschen gegenwärtig, sich der ihm verwandten Seele inner-

Digitized by Google

loge müsse als Christ in die Interpretationstätigkeit eintreten, sonst fehle ihm die Verwandtschaft mit den hl. Schriften „als Aussagen des den Menschen durch Christus vermittelten Heils“ [1]. Während die Heilserkenntnis des christlichen Interpreten ihm selbst unmittelbar gewiß ist [2], ist die zweite Annahme, auf die die Auslegung sich stützen soll, eine zunächst unbewiesene Voraussetzung: daß die hl. Schrift als Ganzes, so drückt es Hofmann aus, von Gott und seinem Geist für die Bestimmung gewollt sei, welche die Kirche ihr zuerkennt [3]. Diese Voraussetzung, die ernsteste Prüfung verlange, werde, indem sie sich bestätigt, die Ueberzeugung bestärken, daß die Schrift ein Ganzes und als solches aus sich zu verstehen und auszulegen ist [4].

Diese Bestimmungen wollen verstanden sein aus der Annahme Hofmanns von einer dreifachen Realität des Christentums, und das ist ihm: ein dreifaches Zeugnis des heiligen Geistes, nämlich: in dem unmittelbar gewissen Tatbestand der christlichen Wiedergeburt, in Geschichte und Bestand der Kirche und in der hl. Schrift [5]. Diese Zeugnisse sind geeignet in ihrer wechselseitigen Ergänzung vor der Verkennung eines von ihnen zu schützen. Die Auslegung hat diesem Tatbestand zu entsprechen. Ganz deutlich faßt Hofmann selbst diese Erfordernisse zusammen, wenn er sagt, daß dies die

---

lich bezeugt, sagt er sich selbst mit dem Willen aus, den Menschen zum rechten Verhalten zu Gott zu bestimmen.“ — Und ganz allgemein heißt es im Schriftbew. (S. 10): „die Erkenntnis und Aussage des Christentums muß also vor allem Selbsterkenntnis und Selbstaussage der Christen sein.“

[1] Enz. S. 143; vgl. Herm. S. 31. und oben S. 364.

[2] Herm. S. 31 als Glaube, nicht als wissenschaftliche Ueberzeugung bezeichnet.

[3] Vgl. vor allem Enz. S. 21 f. 23 ff. und Enz. S. 144. Vgl. dazu Schriftbew. S. 18. Hofmann führt aber in der Enz. (S. 31 f.) ausdrücklich aus, die histor. Theologie habe es zuerst mit der hl. Schrift zu tun, nicht wie auch gemeint werden könne mit der geschichtl. Entwicklung der Kirche. Denn wenn man von der Kirche herkomme, könne nicht von vorneherein feststehen, was es um die hl. Schrift sei, wohl aber kann man durch die Beschäftigung mit dieser selbst darüber belehrt werden. Außerdem sei es bei dem abgeschlossenen Charakter der Schrift leichter zu einer sicheren Erkenntnis zu kommen als über die noch im Flusse befindliche Geschichte der Kirche. Vgl. auch allgemein: die Kirche systematisch (als „Gemeinwesen des hl. Geistes“) Enz. S. 9 f.; historisch: S. 23 f.

[4] Vgl. Bibl. Herm. S. 34 u. Schriftbew. 3, 4 u. 15, 16.

[5] Der Schriftbew. S. 23 f.

Digitized by Google

Eigentümlichkeit der Auslegungstätigkeit sei, welche die hl. Schrift zum Gegenstand habe, daß sie geleitet werde durch die Heilserkenntnis des Auslegenden und ihr Augenmerk bestimmen lasse durch die Voraussetzung, die Schrift sei, was sie der Kirche ist[1]. — Während die erstere Bestimmung noch einen formalen Charakter insoweit trägt, als sie eine streng methodisch geregelte Interpretation noch immer erlaubt, so bedenklich gewiß die mangelnde Scheidung zwischen dem aus der Exegese zu erhebenden systematischen Zusammenhang und den dogmatischen Bestimmungen ist, wird man das von der zweiten nicht mehr sagen können; ganz deutlich wird hier eine inhaltlich festgelegte Regel zur Richtschnur der Auslegung gemacht. Wie man in der heilsgeschichtlichen Konstruktion J. v. Hofmanns ein Schema der Deutung zu erblicken haben wird, dessen subjektiver Charakter unleugbar in der Durchführung hervortritt, so wird man, zum mindesten in der zweiten Voraussetzung für die Auslegung der Schrift eine nicht unmittelbar durch den Gegenstand erforderte Bestimmung und Instanz zu erblicken haben.

Die Hermeneutik Hofmanns zerfällt in zwei Teile; während der erste die hl. Schrift als Einheit behandelt[2], ist ihr der zweite in ihrer Unterschiedlichkeit gewidmet. Weil sich die Bibel nun einmal als gegenwärtig geltende heilige Urkunde der Christenheit, sodann aber als ein aus der Vergangenheit Herstammendes gibt, ist sie in diesen beiden Hinsichten zu betrachten. Was die Unterschiedlichkeit anlangt, so wird ihr neben der Scheidung in A. und N. T. von Hofmann durch Berücksichtigung der Schrift als Bezeugung von Geschehenem, Gegenwärtigem und Zukünftigem Rechnung getragen[3]. Wir berücksichtigen nur die Ergebnisse für die hermeneutische Theorie. Was folgt also für diese aus der Betrachtung der heiligen Schrift als eines Ganzen, das gegenwärtiger Besitz der Christenheit ist? Als erstes, antwortet Hofmann, die Erkenntnis der Wunderbarkeit der Schrift[4]. Sie ist wunderbar im Hinblick auf ihren Ursprung und ihren Inhalt, der nämlich Urkunde der Geschichte der Ver-

[1] Enz. S. 145, Bibl. Herm. S. 31.
[2] Vgl. die Zusammenfassung Bibl. Herm. S. 148 ff. u. Grundl. S. 3.
[3] Vgl. bes. Weiss. u. Erf. Dort vor allem das Prinzipielle in I, VII.
[4] Bibl. Herm. S. 35 ff.

Digitized by Google

wirklichung des Willens Gottes, also der Heilsgeschichte, ist, und insofern sie gewirkt ist, maßgebend zu sein für die christliche Kirche. Daraus folgt eine Bestimmung sowohl für die Stimmung, wie für die Geistesrichtung des Interpreten. Nicht mit dem Zweifel und der Kritik daran, daß sie sind, wofür sie gelten, darf also die Auslegung nach Hofmann beginnen, sondern mit dem Vertrauen in ihre Bewährung. Dieses Vertrauen bestimmt der Verfasser des „Schriftbeweises" als die, der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Schrift vorangehende und sie begleitende Geistesstimmung[1]. Der Ausleger liest die Bibel, dadurch ihrem wunderbaren Charakter Rechnung tragend, nicht wie einen Bestandteil der Weltliteratur oder ein Erzeugnis des kirchlichen Gemeindelebens, sondern im Hinblick auf die ihr einwohnenden Bestimmung. Das in der Schrift berichtete Wunderbare ist dem Interpreten nichts einzelnes, sondern ein Teil der um das Wunder der Wunder, um Christus, als den Mittelpunkt des Wunderbaren, der Heilsgeschichte sich bewegenden, auf ihn weisenden Geschichte[2].

Das zweite, was die Auffassung der Schrift als eines lebendigen Besitzes der Christenheit nahelegt, ist die Berücksichtigung ihres israelitischen Charakters, wieder hinsichtlich des Ursprungs und des Inhalts[3].

Der letztere ist uns nun in einem bestimmten sprachlichen Ausdruck, eben dem israelitischen gegeben; er setzt sich über das Alte auch ins Neue Testament fort: es ist die Geschichte des zu heilsgeschichtlicher Bedeutung erwählten Volkes[4].

---

[1] Bibl. Herm. S. 36.

[2] „Die Selbstdarstellung Christi in der Welt", heißt es Weissag. u. Erf. S. 40, „ist der wesentliche Inhalt aller Geschichte, nämlich erstens seine Vorausdarstellung im Leben unserer Natur, seine Erscheinung im Fleisch . . ., drittens die Darstellung seiner verklärten Natur im persönlichen Leben des Christen." Die Selbstdarstellung ist zugleich Geschichte und Weissagung, ersteres als immer fortschreitende Gestaltung der Gemeinschaft von Gott und Mensch; das zweite als immer bestimmtere Hinweisung auf ihre endliche Gestaltung. — Vgl. auch S. 58: „Jesus als Schluß, aber auch Mitte der Geschichte." Vgl. auch Bibl. Herm. S. 39. Die Aufweisung der einzelnen „Wunderbarkeiten" übergehen wir hier.

[3] Vgl. Schriftbew. S. 21 ff. u. 26.

[4] Bibl. Herm. S. 74. Vgl. Grundlinien S. 4: „Wer die Allmählichkeit der Gottesoffenbarung, den Fortgang in der Vollbringung des Heils

Digitized by Google

Das dritte Moment läßt uns, nach Hofmann, die heilige Schrift als Beurkundung der Heilswahrheit ansehen[1]. Dabei haben wir zu scheiden zwischen dem, was in ihr als Gegenstand des natürlichen Erkennens gelten muß, und dem, was eine unmittelbare Beziehung zur Heilswahrheit hat, was die „Art des Glaubens" hat[2]. Das Maß, in dem auch die Gegenstände des natürlichen Wissens Gewißheit besitzen, richtet sich nach dem Grad ihrer Beziehung zur Heilswahrheit[3]. Ganz ohne eine solche, die allerdings loser oder enger sein kann, ist ja nichts in der Schrift[4]. Der Ausleger hat dem insofern Rechnung zu tragen, als er von dem, was „glaubensgewisse Wahrheit" ist, ausgehend, durch den erwähnten Zusammenhang geleitet, auch auf die Gegenstände des natürlichen Wissens das Licht des Verständnisses fallen läßt[5]. — Wir haben aber die Bezeugung der Heilswahrheit in der Schrift auch noch unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses ihrer Mannigfaltigkeit zur Einheit zu betrachten. Den Kanon des Verständnisses wird die zentrale Glaubensgewißheit darstellen, die sich, mit Hofmann zu reden, auf den Tatbestand des in Jesus vermittelten Verhältnisses Gottes und der Menschheit bezieht[6]. Das hermeneutische Geschäft steht also unter der Erwartung, daß sich — der Erlanger Theologe erinnert hier selbst an den alten Grundsatz der analogia fidei — in dieser Wahrheit der Inhalt der Schrift zusammenschließen werde. So versöhnen sich heilsurkundliche Mannigfaltigkeit und Einheitlichkeit in der Auslegung[7].

anerkennt: dem kann es nicht fremd sein, die ganze heilige Geschichte in allen ihren wesentlichen Fortschritten als Weissagung oder Hinweisung auf das schließliche . . . Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen dargestellt zu finden."

[1] Vgl. Schriftbew. S. 23 f. [2] Bibl. Herm. S. 75.

[3] S. oben S. 363 Anm. 3.

[4] Darum darf man, wie Hofmann Herm. S. 82 ausführt, auch nicht sagen, die Schrift sei nicht, sondern enthalte Gottes Wort; das wäre eine mechanische Unterscheidung, bei der man „hinsichtlich der Inspiration eine psychologische Unmöglichkeit" annehme. Man hat vielmehr eben nach der Beziehung des einzelnen zum Zentralanliegen der Schrift zu fragen.

[5] Bibl. Herm. S. 89.

[6] „Unsere Bezeichnung jener einen, einigen, einfachsten Tatsache lautet: in Jesu Christo vermittelte, persönliche Gemeinschaft Gottes und der Menschheit." Schriftbew. S. 12, 32, vgl. auch die „Lehrstücke" das. S. 36 f., bes. das erste.

[7] Bibl. Herm. S. 100.

Digitized by Google

In diesen drei Punkten, Wunderbarkeit, israelitischer Charakter, heilskundliche Einheitlichkeit der Schrift, sind also die im Glauben begründeten Voraussetzungen für ihre Ausleger beschrieben; nur ein letztes kommt noch dazu: der Interpret teilt den Glauben der Kirche, nicht einer Kirchengemeinschaft, sondern der immer einen und selben Kirche des Herrn, wie Hofmann sagt; also als Glied der Kirche tritt er an die Auslegung heran[1]. Diese soll ja dazu dienen, die jeweilige Kirche zu demjenigen Gebrauch der heiligen Schrift zu befähigen, zu dem sie ihr, als die maßgebende Norm ihres Glaubenslebens, als das ihr stetig gegenwärtige Wort Gottes, gegeben ist[2].

Wir sahen aber: nicht nur gegenwärtiger Besitz der Christenheit ist die Bibel, sondern ihr Charakter wird weiter dadurch bestimmt, daß sie aus der Vergangenheit herstammt[3]. Auch daraus folgen Konsequenzen für die Hermeneutik[4]. An sich teilt die Schrift diesen historischen Charakter mit andern Werken aus dem Altertum, aber ihr Ausleger hat zu berücksichtigen, daß es sich bei ihr um eine heilsgeschichtliche Vergangenheit handelt. Während sie unter dem Gesichtspunkt der Gültigkeit als ein einheitliches Ganzes erschien, gibt sie sich unter dem geschichtlichen Aspekt als die Summe ihrer Bestandteile. Darum will sie Hofmann hier in dreifacher Hinsicht betrachten: im Hinblick auf den ursprünglichen Bestand (des Umfanges und des Textes), die Sprachen der einzelnen Schriften, und das wann, von wem, für wen und unter welchen Umständen Verfaßtsein derselben[5]. Wir verweilen nicht ausführlicher bei den diesen Fragen gewidmeten Abschnitten der Hofmannschen Hermeneutik, nicht dort liegt ihre Besonderheit.

---

[1] Bibl. Herm. S. 100 f. Vgl. Schriftbew. S. 17 f.

[2] Bibl. Herm. S. 101.

[3] Vgl. Schriftbew. S. 25 f. Darum kann Hofmann sagen, daß es bei jedem Erzeugnis der hl. Geschichte darauf ankomme zu wissen, welches seine Stelle in ihr sei, denn „vereinzelt hat es keine Bedeutung weder für den Glauben noch für die Theologie“ (Grundl. S. 26).

[4] Hofmann betont die Notwendigkeit gerade auf den jeweiligen Ausdruck in seiner historischen Bedingtheit zu achten: „wir haben also jegliches in der Schrift an seiner geschichtl. Stelle, in seinem geschichtl. Zusammenhang aufzunehmen, wir müssen uns Veranlassung und Bestimmung vergegenwärtigen“ (Schriftbew. S. 25/26).

[5] Bibl. Herm. S. 102.

Digitized by Google

Immerhin sei der Kanon erwähnt, nach dem jede einzelne Schrift im Hinblick auf ihre Entstehungszeit zu lesen und das Ganze und Einzelne dann als Teil derselben zu würdigen ist. Die Einzelinterpretation aber soll unabhängig von aller vorgefaßten Meinung über die Schrift vor sich gehen [1]. Ich erwähne auch, daß Hofmann in diesem Zusammenhang den Schleiermacherischen Begriff des Lebensmomentes einführt [2]. Neben der damit arbeitenden rein psychologischen Auslegung — dieser Ausdruck selbst begegnet übrigens nicht bei Hofmann — kennt er eine verwandte, die der Erlanger Theologe charakterisiert als gerichtet auf die Schriften, die lediglich durch den Trieb entstanden seien, den sich aufdrängenden Stoff in die ihm angemessene Form zu bringen [3], — da gilt es den Grundgedanken zu erheben, aus dem alles einzelne verstanden sein will. Jedenfalls soll, und in diesem Punkte stimmt Hofmann mit grundsätzlich anders eingestellten Verstehenstheoretikern zusammen, jedes Schriftstück so gelesen werden, wie es diejenigen lasen, an die es zuerst gelangte oder für die es zunächst bestimmt war [4]. Das gilt besonders für die Berücksichtigung der heilsgeschichtlichen Stufe, auf der sich das erste Publikum befunden hat [5].

Die gesamten bisherigen Ausführungen bezogen sich auf die Schrift, wie sie als Ganzes Auslegungsgegenstand ist. Wir haben nun — Hofmann widmet dem den zweiten Teil seiner Hermeneutik — die Unterschiede in Betracht zu ziehen, die diese aufweist. Im Längsschnitt betrachtet, d. h. im Hinblick auf die Heilsverwirklichung gesehen, trennt ein Einschnitt das A. und das N. T. Querschnittmäßig teilend, d. h. die Art und Weise der Heilserzeugung berücksichtigend, gewinnen wir den durch beide Testamente durchgehenden Unterschied von Aussagen der geschehenen, gegenwärtigen und zukünftigen Heilsverwirklichung, den Hofmann an die Stelle der gewohnten Einteilung nach Schriftgattungen treten lassen will [6]. Nicht der allgemeine Charakter eines Buches bewirkt Verschiedenheit in der Auslegung, sondern die Beschaffenheit seiner einzelnen Bestandteile. Eine Mischung von historischen, prophe-

[1] Bibl. Herm. S. 125.
[2] Bibl. Herm. S. 127.
[3] Bibl. Herm. S. 130, 132.
[4] Bibl. Herm. S. 141.
[5] Bibl. Herm. S. 142 f.
[6] Bibl. Herm. S. 149. Vgl. bes. S. 226 ff.

Digitized by Google

tischen und poetischen Partien innerhalb eines Werkes würde eine dreifältige Auslegung fordern.

Die Auslegung des A. und die des N. T. muß deshalb jeweils eine besondere sein, weil in beiden das Heilszeugnis eine verschiedene Gestalt besitzt; während dort die wesenhafte Verwirklichung des Heils erst noch bevorstehend erscheint, ist sie hier vollendet[1]. Es ist das Verhältnis von Weissagung und Erfüllung, das Hofmann in dem gleichbetitelten Werk darzulegen und zu erläutern sich bemüht hat. Während das A. T. ganz Weissagung ist, ist das N. T. nicht die ganze Erfüllung, sondern ihr Anfang, denn auch in der Erscheinung Christi wird auf Zukünftiges, die endliche Verklärung der Gemeinde, vorgedeutet. Verstehen wir, um mit der Interpretation des A. T. zu beginnen, dieses, wie wir müssen, auf Grund des Geistes, der in der Kirche Christi wirksam ist, so verstehen wir es geistlich, eine Art der Auffassung, die so wichtig ist, daß neben ihr das andere, das geschichtliche Verständnis lange zurücktreten konnte, ohne daß der Schaden so groß war, wie im umgekehrten Fall[2]. Die Befähigung zum Ausleger hat, so lehrt Hofmann, also einmal der Christ, der, wie er sagt, den hl. Geist kennt, weil der hl. Geist ihn treibt. Dadurch erkennt er das ihm eignende Heil in der alttestamentlichen Schrift wieder. Zweitens aber ist auch wissenschaftliche Rüstung notwendig; dieses verschaffen die biblische Geschichte und die biblische Theologie, die die Heilsentfaltung veranschaulichen. Hofmann läßt in beiden das heilsurkundliche dem geschichtlichen Verständnis vorausgehen[3]. Dem theologischen Verständnis der Geschichtserzählung und der Heilsverkündigung im A. T. sind zwei Abschnitte in Hofmanns Hermeneutik gewidmet. Es gilt die alttestamentliche Geschichte in ihren Grundzügen, d. h. typisch zu verstehen[4]. Haben

[1] Bibl. Herm. S. 152. Vgl. Weissag. u. Erf. II, S. 2 über die Geschichte der „Erfüllung". Dem Nachweis, daß wir in dem N. T. das bleibende Denkmal des Stifters besitzen, das mit dem Zeugnis der Vorgeschichte die hl. Schrift der Christenheit ausmacht, sollte das große unvollendet gebliebene Erklärungswerk Hofmanns dienen (s. o.).

[2] Die wesentliche Erkenntnis einer Sache, sagt Hofmann einmal (vgl. Enz. S. 26), kommt nicht auf historischem Wege zustande.

[3] Bibl. Herm. S. 153. Vgl. Enz. S. 26.

[4] In der Ausdehnung über die ganze heilige Geschichte (also nicht in der Beschränkung auf das Alte Test.) hat die „verrufene" Typologie ihr Recht (Grundl. S. 4).

Digitized by Google

wir die typische Bedeutung des Ganzen einer Tatsache verstanden, dann können wir auch die einzelnen Züge richtig deuten. Jedenfalls ist die gesamte Geschichte als durch einen Zielpunkt bestimmt zu denken, so daß, wie Hofmann sagt, in allen wesentlichen Punkten ihres Fortschritts ihr Zielpunkt vorstufig, also auch vorbildlich zu denken ist[1]. Um allerdings die Mißgriffe der alten typologischen Methode zu vermeiden, muß das Verständnis des Einzelnen durchaus sichergestellt sein. Dazu soll die Berücksichtigung von vier Punkten dienen, nämlich die Berücksichtigung des Vorgeschichtscharakters des A. T., die Kenntnis des inneren Verlaufs und Zusammenhangs desselben, die Beachtung der Stelle der einzelnen Tatsache im Gesamtverlauf und die Abwägung der der einzelnen Tatsache auf Grund ihrer Stellung im Verlauf zukommenden Vorbildlichkeit für das neutestamentliche Heil[2]. Es erscheint einigermaßen fraglich, ob die hier zugrunde liegende geschichtsphilosophische Konzeption die geeignete Basis für eine hermeneutische Theorie abgeben kann[3]. Hofmann läßt dem geistlichen Verständnis der Geschichte, wie wir sahen, das der alttestamentlichen Heilsbezeugungen parallel gehen. Auch hier handelt es sich darum, das wahre Verständnis zu ermöglichen durch Berücksichtigung der jeweils geschichtlich bedingten und zu verstehenden Heilsbezeugungen in Vordeutung auf das N. T.[4]. Die Garantien gegen eine Willkür in der Auffassung sieht Hofmann auch hier in der Anwendung der obengenannten vierfachen Rücksicht[5]. Die Unterbauung mit der Geschichte ist die Bedingung eines jeden geistlichen Verständnisses des A. T.

[1] Vgl. Schriftbew. S. 13, 14. Ausdrücklich stellt Hofmann einmal (in den Ges. Aufs. S. 129 f., die der Her. der Herm. ebenfalls heranzieht) fest, die geschichtliche Behandlung des Theologen müsse eine charakteristisch andere sein als die des sonstigen Historikers, nicht nur eine fromme, nicht nur eine vom Glauben an den hl. Geist getragene (— das müsse jede christliche Geschichtsbetrachtung sein —), sondern eine, alles sonst nach seiner natürlichen Seite Betrachtete unter den Gesichtspunkt des Lebens der Wiedergeburt stellende. Vgl. Enz. S. 24.

[2] Bibl. Herm. S. 154.

[3] Interessant, aber hier nicht unsere Aufgabe, wäre eine Untersuchung die seine Geschichtsauffassung und -deutung mit der idealistischen Geschichtsphilosophie einerseits, mit Ranke andrerseits vergliche. Jedenfalls haben wir in der Lehre Hofmanns wohl den großzügigsten Versuch einer religiösen Geschichtsphilosophie seit Schleiermacher.

[4] Bibl. Herm. S. 164. [5] Vgl. Bibl. Herm. S. 185.

Digitized by Google

Das N. T. würde, da es das Heil als dasselbe bezeugt, das uns eignet, an sich keiner Vermittlung für das Verständnis benötigen, aber der Zusammenhang mit dem A. T. gibt ihm den „antitypischen" Charakter, der nun auch von der Hermeneutik eine Berücksichtigung erfordert[1]. Da aber das im N. T. Berichtete nicht nur diese Beziehung zum Ausdruck bringt, sondern vor allem selbst und zwar in hohem Maße heilsbezeugend ist[2], gilt es ihm in dieser Hinsicht gerecht zu werden. Zum Verständnis der in alttestamentlichem Ausdruck erscheinenden neutestamentlichen Zeugnisse hat man zu ergründen, welche Bedeutung also die Fassung in dem neutestamentlichen Ausdruck besitzt und welchen Sinn dieser dadurch erhält[3]. Besondere Aufmerksamkeit schenkt Hofmann dabei den alttestamentlichen Zitaten im N. T.[4].

Wir kommen nun zum letzten Punkt, dessen Erörterung zum Thema der Hermeneutik gehört. Es war schon oben die Rede von dem Unterschied, der sich durch die Schrift hindurchzieht und daraus hervorgeht, daß die Heilsaussagen Bericht von Geschehenem oder Ausdruck von Gegenwärtigem oder Vorhersagungen von Zukünftigem sind. Auch dadurch wird natürlich die Auslegung in bestimmter Weise modifiziert[5]. Alle Bezeugung von Geschehenem deutet auf den geschichtlichen Zusammenhang; aus ihm, der die Verwirklichung des Heils erzählt, ist sie aus der jeweiligen Stufe und dem jeweils erreichten Gesichtspunkt zu verstehen. Nicht nur warum etwas, sondern warum es so berichtet wird, gilt es zu verstehen. Was ferner das Gegenwärtige anlangt, so ist vom Ausleger einmal zu verlangen, daß er sich gegenüber allem Anderszeitigen in die heilsgeschichtliche Gegenwart zu versetzen wisse, für die das betreffende Zeugnis spricht, und zum andern, daß er gegenüber dem Gleichzeitigen die Richtung beachte, in der das Gegenwärtige ausgesagt wird. Um die Bestimmungen über die Bezeugung von Zukünftigem zu verstehen, ist es erforderlich, wie Hofmann hervorhebt, ihren heilsgeschichtlichen Standpunkt und die erfüllungsgeschichtliche Richtung zu beachten, in die sie weist, um nicht die frühere

[1] Bibl. Herm. S. 188 ff. Vgl. Weissag. u. Erf. II.
[2] Weissag. u. Erf. II, X.
[3] Bibl. Herm. S. 201.
[4] Bibl. Herm. S. 210 ff.
[5] Vgl. Bibl. Herm. S. 226 ff.

Digitized by Google

Zeit aus der gegenwärtigen zu konstruieren, und zu erwägen, ob das Künftige für diese oder eine neu heraufzuführende Welt oder die Uebergangszeit zwischen beiden bestimmt sei [1]. —

Damit sind wir am Ende. Niemand wird die Einheitlichkeit und Geschlossenheit dieses Gedankenganges verkennen können. Vielleicht ist nirgends, außer bei Richard Rothe, im zweiten Drittel des Jahrhunderts in so umfassender Weise das System eines theologischen Erkenntniszusammenhanges konzipiert und durchgeführt worden. Wie bei dem Zeitgenossen war auch in Hofmann noch der große Zug der romantisch-idealistischen Wissenschaft lebendig; in ganz eigentümlicher Weise verband er sich in diesem Theologen mit dem Geist der Erweckungsbewegung. Das Verständnis der Schrift war sein besonderes Anliegen; er sah es nicht in dem Zusammenhang der Aufgabe einer allgemeinen Erforschung der religiösen Aeußerungen des Geistes, sondern als eine singulare Angelegenheit. Als verflochten in die Bewegung des spezifisch-christlichen Bewußtseins einerseits und die Gewinnung eines systematischen Lehrzusammenhangs andrerseits [2] will Johannes v. Hofmann die Auslegung der Schrift mit keiner anderen Verstehensbemühung verglichen sehen. Eingegliedert in ein eigentümliches System der Geschichtsdeutung und dieser untergeordnet, empfängt die Interpretation der Bibel von dieser ihre Wegrichtung. Das Verstehen wird zur Deutung [3].

---

[1] Bibl. Herm. S. 245 ff.

[2] Mit Recht bemerkt im Hinblick auf diese Verflechtung ein neuerer Historiker der Theologie (v. Frank-Grützmacher, Gesch. d. Theol. S. 272): „Hofmann hat erstens zwischen biblischer Theologie und Dogmatik, er hat zweitens zwischen der letzteren und der Lehre von der christlichen Gewißheit nicht, wie sichs gehört, unterschieden."

[3] Darum sagt, wieder mit Recht, ein neuerer Kritiker (Behm, Heilsgesch. u. rel.-gesch. Betrachtung des N. T. S. 9): „Aber man wird urteilen müssen, daß auch der Gedanke der Heilsgeschichte aus der christlichen Ueberzeugung, aus dem christlichen Gottesglauben stammt. Eine streng geschichtliche Betrachtungsweise ist die heilsgeschichtliche" — wir fügen hinzu: wie jede (philosophische) Ausdeutung der Geschichte — „nicht".

Digitized by Google